Jean-Louis Chrétien
Michel Henry
Jean-Luc Marion
Paul Ricoeur

Fenomenologie şi teologie

POLIROM
Plural

Colecţia PLURAL

Coperta colecţiei : Silviu LUPESCU

Jean-Louis Chrétien, Michel Henry,
Jean-Luc Marion, Paul Ricoeur
Phénoménologie et théologie
© Criterion, Paris, 1992

© by POLIROM Co SA Iaşi, 1996
pentru prezenta traducere
© pentru postfaţă POLIROM

Editura POLIROM B-dul Copou nr. 3,
P.O. Box 266, 6600 Iaşi, ROMANIA
Tel. & Fax (032) 214100; (032) 214111
Email: polirom@mail.cccis.ro

ISBN: 973-9248-44-6

Printed in ROMANIA

Carte editată cu sprijinul
Fundaţiei Soros pentru o Societate Deschisă

JEAN-LOUIS CHRÉTIEN JEAN-LUC MARION
MICHEL HENRY PAUL RICOEUR

FENOMENOLOGIE ŞI TEOLOGIE

Prezentare de Jean François Courtine
Traducere de Nicolae Ionel
Cu o postfaţă de Ştefan Afloroaei

POLIROM
Iaşi, 1996

PREZENTARE

Fenomenologie şi hermeneutică a religiei

Jean-François Courtine

Acest titlu a fixat tema seminarului „Centrului de cercetări fenomenologice şi hermeneutice – Arhivele Husserl din Paris" în cei doi ani academici 1990-1991 şi 1991-1992. Contribuţiile adunate aici, ale lui Jean-Louis Chrétien, Jean-Luc Marion, Michel Henry şi Paul Ricoeur, dacă au încheiat actualul ciclu de studii[1], în mod evident n-au intenţionat să propună ceva care să semene cu o concluzie, mai improbabilă aici decît în orice altă problemă. Şi din această cauză, scurta prezentare de faţă nu pretinde nicidecum să ia forma unui bilanţ. E vorba mai degrabă de a elucida, sub forma unor remarci preliminare, anumite motive ale unei munci colective de seminar.

Fixînd seminarului această temă generală, n-am vrut doar să lărgim sau să reînnoim cîmpul de investigaţie cu lucrări plasate sub semnul fenomenologiei, expuse inspiraţiei sale, în diversitatea sau – mai bine – graţie diversităţii foarte marcate a reprezentanţilor şi a orientărilor ei, integrînd cît mai complet posibil criticile sau crizele pe care ea a putut să le întîmpine în mod istoric şi sistematic şi din care ea se nutreşte, de altfel, continuu; indiferent că aceste critici apar din chiar interiorul „mişcării", aprofundînd o anume temă

1. În cadrul unei zile de studii organizate la Şcoala normală superioară, la 15 mai 1992.

sau concept director, luînd măsura mai exactă a unei anume decizii inaugurale ori reînscriind-o într-un context metafizic mai general, sau că acestea ar veni din exterior, din confruntarea cu un anume domeniu al obiectelor şi al datelor experienţei.

În toate cazurile, ceea ce a apărut în general interesant sau demn de investigat cercetătorilor Centrului – fie că e vorba (au trecut cîţiva ani de atunci) de examinarea operei de artă şi a modului său specific de a fi sau, mai recent, de subiectivitatea, de alterarea intersubiectivă ori de subiectivitatea melancolică sau, în general, „patologic" afectată[1] – a fost conducerea fenomenologiei la limita ei sau confruntarea ei clară cu fenomene-limită, susceptibile de a servi ca piatră de încercare pentru a aprecia pertinenţa şi rigoarea principiilor sale fundamentale sau ale demersurilor sale metodice constitutive: într-un cuvînt, era mereu vorba de a reînnoi fenomenologia faţă de ideea posibilităţii sale, după indicaţia celebră a lui Heidegger din *Sein und Zeit*, § 7: „Mai presus decît realitatea stă posibilitatea. A înţelege fenomenologia înseamnă a o sesiza ca posibilitate". Cît despre intenţia de ansamblu a seminarului, am urmărit acelaşi lucru, cînd am abordat clasa fenomenelor „religioase", examinînd în acelaşi timp cum determina Husserl, în mişcarea ezoterică sau tematică a propriei gîndiri, ideea de Dumnezeu ca entelehie, şi cum putuse filosofia religiei să-şi însuşească orientări fenomenologice şi hermeneutice[2].

---

1. Cf. volumul colectiv *Figures de la subjectivité*, editat de J.-F. Courtine, Paris, Editura CNRS, 1992.
2. Ţinîndu-se cont cît mai riguros posibil de ceea ce Heidegger tematizase ca „a-teism" de principiu sau de metodă pentru orice fenomenologie. În *„Natorp-bericht" – Interprétation phénoménologiques d'Aristote* –, el nota ferm, în 1922: „Ateu înseamnă aici: eliberat de orice preocupare şi chiar de tentaţia de a vorbi despre religiozitate. Însăşi ideea de filosofie

Prima întrebare călăuzitoare ce a susţinut alegerea acestei teme (enunţată într-un fel încă provizoriu şi insuficient) ar putea să se formuleze astfel: poate fenomenologia, într-o manieră proprie, adică la înălţimea posibilităţii sale – dacă se mai pune încă problema posibilităţii sale – să trateze despre religie? Şi ce înseamnă aici religie? Spus foarte rudimentar, noi vizam prin aceasta un gen de fenomene caracterizat printr-o modalitate aparte de apariţie sau un tip determinat de donaţie („sacrul", „Dumnezeu", „zeii", fie ei consideraţi ca morţi sau pe cale de dispariţie). Altfel întrebat: există, în experienţa religioasă, o formă specifică de fenomenalitate, de apariţie sau de epifanică survenire care să poată afecta fenomenologia însăşi în proiectul şi scopul ei, în conceptele ei fundamentale, ba chiar în metodele ei? Există, în general, ceva de ordinul fenomenului care să conducă la sau să impună redefinirea sarcinii sale, prezentată în termenii lui *Krisis*: „...A urmări cu rigoare modalitatea apariţiei unui lucru în schimbarea lui reală şi posibilă şi a da atenţie corelaţiei pe care această modalitate o ascunde între *apariţie şi cel apărînd ca atare*..."[1]. Într-adevăr, în descoperirea unui astfel de „*a priori* corelaţional universal al obiectului experienţei şi al modurilor sale de a se da" – despre care Husserl spune că l-a descoperit lucrînd la *Logische Untersuchungen* – a constat mai întîi „spărtura" fenomenologiei: „De atunci, munca întregii mele vieţi a fost dominată de această sarcină a elaborării *a priori*-ului relaţional".

Prin urmare, întrebarea noastră iniţială poate fi formulată mai riguros în aceşti termeni: există un gen de fenomene, un tip de apariţie şi o „manieră" determinată

---

a religiei, mai ales dacă ea nu ţine cont de facticitatea omului, nu este un pur nonsens?" Tr. fr. J.-F. Courtine, TER, 1992, p. 53.

1 Tr. fr. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 118.

a ceea ce apare susceptibile de a repune în chestiune sau în criză acest *a priori* corelaţional? Dacă nu, şi este cel mai puţin posibil, există un „obiect" ale cărui moduri de a fi dat şi de a apărea ar veni să tulbure demersul fenomenologic canonic? În acest caz, după cum se vede, „fenomenologia religiei" n-ar putea fi doar o ştiinţă ontică, regională, spre care ar fi îngăduit oricui să se „îndrepte" sau nu, ci ea ar putea afecta în scopul său central fenomenologia însăşi, considerată în sarcina sa şi în stilul său propriu.

În funcţie de care idee, experienţă sau, mai bine, probă a adevărului să se măsoare sau să se interogheze „evidenţa" fenomenului religios astfel aprehendat în generalitatea lui cea mai mare? În tot cazul, dincolo de evidenţa a ceea ce este vizat ca atare. – „Ceea ce este vizat ca atare, eu pot să-l văd direct şi să-l sesizez în mod absolut. Nu există nici o evidenţă care să-l poată vreodată depăşi", declara Husserl în schiţa de *Prefaţă* pentru *Logische Untersuchungen* redactată în 1913, amintind necesitatea principală pentru fenomenologie de „a admite justificarea a ceea ce este văzut clar, care tocmai ca atare este ceea ce e originar", şi subliniind de asemenea că „întoarcerea la a vedea" trebuie totdeauna, cel puţin în drept, „să dea lămurirea ultimă şi împlinirea..." (*Prefaţă* la *Logische Untersuchungen*)[1].

Fără îndoială, trebuie de pe acum să se răspundă la o primă întrebare în formă de obiecţie şi să se aducă o precizare necesară: concret, la ce experienţă trimiteţi aici?, se va întreba; încă o dată, la experienţa (plurală, multiformă, în mod esenţial eterogenă, firească, teologică şi a-teologică) divinului, a trecerii zeu-

1. Tr. fr. J. English, in Husserl, *Articles sur la logique*, Paris, PUF, 1973, pp. 364 sq.

lui (adică, în mod negativ, a retragerii, a dezvrăjirii, a fugii, a *Entgötterung*), ba chiar la experienţe „estetice", „culturale", de rugăciune sau de laudă, chiar dacă aceste experienţe sînt rare (chiar fantastice, fantasmatice) ori înfăţişate aici ţinîndu-se seama de posibilitatea lor. O experienţă cardinală, în climat creştin şi conform unei tradiţii dominante, ar fi, desigur, aceea a ucenicilor sau a apostolilor în faţa apariţiei lui Hristos sau, mai mult, a dumnezeirii în Hristos. Dar raportul cu altul sau cu lumea (θεορία) ar putea foarte bine fi luat aici ca „releu", fiindcă *în principiu* nu există nici o paradigmă a unei asemenea experienţe.

A doua întrebare, în arierplanul muncii acestor doi ani, ar putea să se enunţe în formă de alternativă: în ce măsură filosofia religiei, cînd apare istoric, şi în fapt destul de tîrziu[1], reia o veche şi puternică întreprindere: teologia naturală, şi în ce măsură se supune unei constrîngeri structurale nerecunoscută în mod lămurit ca atare, aceea a constituirii ontoteologice a metafizicii, pentru a o numi pe scurt? Ce anume revine din teologia naturală sub speţele filosofiei religiilor? – Cealaltă ipoteză ar fi că filosofia religiilor poate constitui un element decisiv în distrugerea (deconstruirea) ontoteologiei, mai ales în favoarea posibilei resurgenţe a unei mai vechi tematici a lui φαίνεϊν de care fenomenologia şi-ar aminti în mod neglijent.

Într-o asemenea perspectivă, a părut oportun, ba chiar necesar, să se confrunte mai direct fenomenologia şi filosofia religiei, aşa cum se desfăşoară ea pe larg în secolul al XIX-lea, cu şi plecînd de la împlinirea hegeliană a metafizicii, examinînd mai ales cum se

1. Cf. K. Feiereis, *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Leipzig, 1965.

determină într-o manieră contrastantă, la Hegel şi Schelling, conceptele cheie ale oricărei filosofii a religiei, care sînt tot atîtea căi obligatorii pentru o reflecţie fenomenologică (fenomen, manifestare, revelaţie).

Firesc, este dificil, în principiu, să circuli între corpus-uri, între masive aşa de diferite şi contrastante ca acelea ale idealismului german (dialectic şi speculativ) şi ale fenomenologiei, fie că e vorba de însuşi Husserl, de mişcarea sau de disidenţa fenomenologică; trebuie, în orice caz, să te fereşti mai întîi de orice asimilare sau apropiere grăbite şi să te mulţumeşti cel mai adesea cu omologii sau cu analogii. Dar pe bună dreptate ni s-a părut că, fiind vorba de filosofia religiei, pe de o parte, şi de fenomenologia religiei, pe de altă parte, confruntarea (să spunem, structurală) putea fi fecundă. Într-adevăr, problemele care ar putea fi elaborate de-a lungul firului conducător al acestei puneri în perspectivă analogică, a proiectului hegelian (metafizic, ontoteologic) din *Leçons sur la philosophie de la religion*, pe de o parte, ultima filosofie a lui Schelling (centrată pe dipticul filosofia mitologiei – filosofia revelaţiei), pe de altă parte, şi, în sfîrşit, posibilitatea şi dificultăţile principiale ale unei fenomenologii a religiei (într-un orizont husserlian), s-ar lăsa formulate astfel: 1) În ce măsură filosofia religiei (în perioada de după Kant, conform redistribuirii dialecticii transcendentale[1]) continuă sarcina asumată de *teologia naturalis*? 2) În ce măsură un studiu critic reînnoit (şi independent de dogmatica sau de filosofia religioasă, ca şi de pretenţia de a constitui o filosofie creştină) al fenomenelor religioase deschide spaţiul unei noi abordări a fenomenalităţii, capabilă

1. *Dialectica transcendentală*, ultima secţiune („Critica oricărei teologii întemeiate pe principii speculative ale raţiunii").

să răstoarne un edificiu sau un echilibru metafizic clasic (ontoteologic)? 3) Şi, în sfîrşit, cum poate fenomenologia, considerată în posibilitatea ei, să cîştige din această confruntare, după cum se orientează (este o tendinţă husserliană scoasă bine în evidenţă de R. Boehm[1]) spre idealismul absolut, sau îşi păstrează un sens – înfruntînd riscul permanent poate al „misticologiei" sau al „teosofiei" – pentru pozitivitatea schellingiană, cu alte cuvinte, pentru facticitate, în cadrul unui empirism superior?

Fără îndoială, este necesar să subliniem, cum nota Stanislas Breton într-un studiu sugestiv[2], că scopul fundamental al fenomenologiei şi principiul ei, cel al absenţei oricărei presupoziţii – înlocuit, în 1913, în *Ideen* prin principiul principiilor, reglat pe idealul unei donaţii totale care ar veni să umple în mod adecvat ceea ce este vizat sau o semnificaţie – trimite în realitate la experienţa mai veche a hierofaniilor sau a teofaniilor, a căror fenomenologie ar păstra o secretă nostalgie cînd visează la o „întoarcere la lucrurile înseşi", aşa cum apar în realitate. Pînă în penultima sa transmutaţie heideggeriană, fenomenologia ar putea să se lase fascinată de o asemenea experienţă greacă ce anulează opoziţia dintre aparenţă şi faptul de a apărea sau apariţie, prin mijlocirea căreia lucrul sfîrşeşte prin a coincide fără rest cu lumina manifestării sale, într-o prezenţă totală, excluzînd orice mediaţie. Dar este posibil să se adauge imediat că, răsturnînd consecinţele unei apropieri evident cu valoare critică,

1. R. Boehm, *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, Nijhoff, La Haye, 1968, pp. 18 sq.
2. „Révélation, médiation, manifestation", în *Manifestation et Révélation*, Institut Catholique de Paris, fasc. I, Paris, 1976, pp. 41 sq.

aşa-zisa „teofanie" permite şi ea să se pună în evidenţă fenomenologică legătura esenţială care uneşte apariţia cu spaţialitatea şi cu temporalitatea, cu istoricitatea şi, în general, cu „trecerea", adică, într-un cuvînt, cu condiţiile sensibilului şi ale sensibilizării. Dacă apariţia zeului a putut figura precis fenomenalizarea κατ'ἔξοχήν, cînd, golită de atribute, faţa Cerului a încetat să acopere vreun zeu necunoscut, s-ar putea să-i fie încă rezervat unei fenomenologii a inaparentului rolul de a explora prin mediaţii, cezuri, diviziuni şi diseminări pe Cel-Fără-Nume, cu riscul, fără îndoială, de a vedea cum devine confuză diferenţa orizontului sau a fondului pe care apăreau sau din care se detaşau figura, chipul, imaginea sau icoana, ba chiar de a anula diferenţa dintre fiinţă şi fiinţare, dintre obiect şi luminiş (*Lichtung*).

Experienţă şi limbaj în discursul religios

de Paul Ricoeur

Dificultăţile unei fenomenologii a religiei

Permiteţi-mi, la început, să examinez cele ce mi se par a fi dificultăţile unei fenomenologii a religiei, vreau să spun ale fenomenului religios înţeles în universalitatea sa istorică şi geografică.[1]

Cele mai grave nu sînt acelea care ar putea fi asociate temei intenţionalităţii, sub pretextul că intenţionalitatea ar fi iremediabil tributară reprezentării, deci obiectivării, deci pretenţiei de a stăpîni subiectul în ceea ce priveşte sensul experienţei sale. Există, într-adevăr, sentimente şi atitudini ce pot fi numite religioase, care transgresează această ascendenţă a reprezentării şi, în acest sens, marchează desprinderea subiectului faţă de orice autoritate a sensului. S-au dat nume acestor sentimente: sentimentul de dependenţă absolută (Schleiermacher), sentimentul de încredere fără rezervă, în pofida a toate, în pofida suferinţei şi a răului (Barth şi Bultmann), preocuparea ultimă (P. Tillich), sentimentul de a aparţine unei economii a

1. Acest text a fost prezentat pentru prima dată în cadrul unui colocviu internaţional organizat în ianuarie 1992 de Facultatea de Filosofie a Institutului Catolic din Paris.
Documentele acestui colocviu vor fi publicate în volumul 15 al colecţiei Philosophie „*Comprendre et Interpréter*. Le paradigme herméneutique" (va apărea în toamna lui 1993 la Editions Beauchesne).

darului, cu a sa logică a supraabundenţei, ireductibilă la logica echivalenţei, aşa cum sugerez în eseul meu *Amour et Justice*, sentimentul de a fi precedat în ordinea cuvîntului, iubirii şi existenţei (Rosenzweig). Iată tot atîţea sentimente absolute, ab-solute, adică dezlegate de relaţiile prin care subiectul şi-ar păstra stăpînirea asupra obiectului zis religios, asupra sensului acestui obiect presupus. Sentimentele respective, constînd în moduri de a fi afectat întru totul, dezmint incapacitatea fenomenologiei de a deschide intenţionalitatea conştiinţei asupra unei alterităţi integrale. Acestor sentimente şi afecţiuni absolute le corespund, în plus, atitudini fundamentale ce pot fi plasate sub titlul general al rugăciunii, şi care se desfăşoară de la plîngere la laudă, trecînd prin implorare şi cerere. Rugăciunea se îndreaptă activ spre acest Altul prin care conştiinţa este afectată pe planul sentimentului. La rîndul lui, acest Altul care o afectează este perceput ca sursă de apel căreia îi răspunde rugăciunea.

O fenomenologie poate, fără nici o îndoială, să-şi propună să descrie sub trăsăturile sale cele mai universal răspîndite această structură a apelului şi a răspunsului, ce pare să guverneze atît sentimentele, cît şi atitudinile. În această privinţă, această fenomenologie ar avea ca sarcină esenţială să deosebească structura apel/răspuns de raportul întrebare/răspuns, în virtutea echivocului asociat termenului răspuns, comun celor două cupluri de corelative. În măsura în care raportul întrebare/răspuns, cum îl aminteşte Gadamer după Collingwood, implică un domeniu *prealabil* de înţelegere în comun, în aceeaşi măsură raportul apel/răspuns are ca funcţie să dea naştere acestui domeniu de înţelegere prin supunere, în planul sentimentului absolut, şi prin invocaţie, în planul atitudinii de rugăciune. Aici apare diferenţa între răspunsul relativ la o

întrebare şi răspunsul relativ la un apel. Primul trebuie să fie înţeles în sensul rezolvării unei probleme prin care se stabileşte o strînsă corelaţie între singularitatea unei conjuncturi problematice şi singularitatea unei rezolvări. (Acestei corelaţii, ea însăşi singulară între două singularităţi, Granger i-a dat numele de stil).

De acest gen de corelaţie între conjunctura problematică şi rezolvarea problemei este necesar să distingem raportul dintre răspuns şi apel; n-ar trebui să zicem că, de exemplu, credinţa religioasă sau teologia aduc răspunsuri la întrebările puse şi nerezolvate de cunoaşterea ştiinţifică sau filosofică; acest mod de a înţelege ideea religioasă de răspuns, fie în postura sa arogantă şi triumfalistă, fie în postura aparent modestă, ba chiar ruşinoasă, a unei credinţe de umplutură, în sensul denunţat de Bonhoeffer, rezidă în necunoaşterea diferenţei principiale care deosebeşte relaţia epistemologică dintre întrebare şi răspuns de relaţia specific religioasă dintre apel şi răspuns. Răspunsul religios este ascultător, în sensul tare al unei ascultări în care este recunoscută, mărturisită, confesată superioritatea, adică poziţia de Înălţime a apelului.

Admit, deci, fără rezerve că este posibilă o fenomenologie a sentimentelor şi atitudinilor care pot fi calificate drept religioase în virtutea disproporţiei interioare relaţiei dintre apel şi răspuns. Această fenomenologie n-ar fi numai descriptivă, ci critică, aşa cum am arătat.

Dificultatea căreia aş vrea să-i consacru studiul de faţă nu se referă la obstacolul ridicat de constituirea intenţionalităţii, a conştiinţei intenţionale, în măsura în care aceasta ar fi inaptă să spargă efectiv cercul format de conştiinţă cu ea însăşi sub autoritatea reprezentării şi a obiectivităţii reprezentative. Şi dacă s-ar considera intenţionalitatea ca prizonieră a reprezentării,

ar trebui atunci să se spună că sentimentele şi atitudinile evocate mai sus marchează un dincolo al intenţionalităţii prinse în limitarea ei reprezentativă.

Dificultatea majoră cu care trebuie să se măsoare o fenomenologie a religiei se află în altă parte. Ea priveşte statutul de *imediatitate* pe care l-ar putea revendica atitudinile şi sentimentele solidare cu structura de apel şi de răspuns de ordin religios. Dacă n-ar fi vorba decît de a ţine seama de mijlocirea *prin limbaj*, în absenţa căreia sentimente şi atitudini, abandonate mutismului, ar rămîne informe, s-ar menţine o dificultate minoră, şi nu cu adevărat anihilată. Încă de demult fenomenologia a încetat să considere limbajul drept un strat „neproductiv" supraimpus stratului cu adevărat eidetic al trăirilor, fie ele sentimente sau atitudini. După cum n-ar putea fi negat că în absenţa sentimentelor fundamentale numite mai sus nu s-ar putea vorbi de religie, tot aşa trebuie să ne grăbim să admitem că nu s-ar putea avansa prea departe în descrierea sentimentelor şi a atitudinilor menţionate fără a ţine seama de expresiile verbale care le-au dat formă. Scurta enumerare a sentimentelor începută mai înainte evocă acel *Sitz-im-Leben* al unei culturi religioase, discret, dar precis datată, fie ea romantică, post-hegeliană, post-nietzscheană sau altfel. Cît despre atitudinile adiacente acestor sentimente de bază, ele nu iau formă decît vehiculate prin acte de discurs determinate, ţinînd ele însele de o tipologie precisă. La o astfel de tipologie a actelor de limbaj s-a făcut aluzie mai sus evocînd evantaiul pe care rugăciunea îl desfăşoară între plîngere şi laudă, trecînd prin implorare şi cerere.

Aceste ultime remarci ne conduc în pragul dificultăţii majore căreia o fenomenologie a religiei trebuie să-i facă faţă: mediaţiei prin limbaj i se adaugă o mediaţie *culturală şi istorică*, căreia precedenta îi este

o simplă proiecţie. A vorbi de mediaţia prin limbaj înseamnă deja a face să apară marile arhitecturi ale cuvîntului şi ale scrisului, care au structurat memoria evenimentelor, cuvintelor, personalităţilor, egal dotate cu o valoare fondatoare. Pentru a o spune pe scurt, religia este precum limbajul însuşi, care nu este realizat decît în limbi. De altfel, comparaţia merge foarte departe în măsura în care diferenţa dintre religii o dublează pe cea a limbilor, şi uneori o fixează şi o consolidează, cînd nu o instaurează. Acest fapt masiv condamnă fenomenologia să treacă printre furcile caudine ale unei hermeneutici şi, mai exact, ale unei hermeneutici *textuale* sau *scripturare*.

Înadins am întrebuinţat verbul „condamnă" şi vorbesc de trecerea fenomenologiei la stadiul hermeneutic ca despre furcile caudine. Fiindcă fragmentarea ansamblurilor textuale şi a tradiţiilor scripturare face în aşa fel încît continentul religiosului să ni se ofere privirii în felul unui arhipelag dislocat, fără ca nicăieri să ne putem asigura de universalitatea fenomenului religios; această stare a lucrurilor este uşor de constatat: sentimentele şi atitudinile fundamentale deja evocate nu se arată nicăieri în imediatitatea lor nudă, ci totdeauna deja interpretate după reguli canonice de lectură şi de scriitură. Nu este sigur nici măcar că putem atesta caracterul universal al structurii apel-răspuns, independent de înfăptuirile istorice diferite în care s-a încarnat această structură. Dacă ne-am obstina în această sarcină de denudare, n-am întîrzia să observăm că, de fiecare dată, ceea ce s-a numit mai sus ascultarea de o Înălţime este resimţită şi practicată într-un mod diferit şi cu o semnificaţie diferită. Înălţime imanentă sau transcendentă? Anonimă sau personală? Ascultare pasiv supusă sau activ misionară? Solitară sau comunitară?

Din această situaţie inconfortabilă trag o serie de consecinţe. Prima este aceea că trebuie să renunţăm la compunerea unei fenomenologii a fenomenului religios luat în universalitatea lui indivizibilă şi că trebuie să ne mărginim, la început, la a trasa marile linii hermeneutice ale unei singure religii. De aceea, în analiza ce va urma, am ales să mă ţin în limitele Scripturilor evreieşti şi creştine. Spunînd aceasta, nu se cere auditorului o adeziune explicită la convingerile specifice folosirii evreieşti sau creştine a termenilor Cuvînt şi Scripturi, ci o asumare în imaginaţie şi în simpatie, compatibilă cu suspendarea angajamentului de credinţă. Suspendarea şi tonul descriptiv ce rezultă din ea pe planul investigării conţinuturilor fac ca această hermeneutică să merite încă a fi numită fenomenologică, deşi ea nu poate ţine locul unei fenomenologii a religiei în general.

A doua consecinţă: hermeneutica internă a unei religii nu poate tinde să fie egală cu o fenomenologie universală a fenomenului religios decît cu ajutorul unei extensiuni secunde, impusă de o procedură de transfer analogizant, condusă din aproape în aproape, începînd cu locul în care ne aflăm la plecare. Eu opun această procedură aceleia a istoriei comparate a religiilor, care presupune – în mod ideal, cel puţin – adoptarea unui loc în afară de loc, a unei poziţii dominante, de unde subiectul epistemologic neinteresat ar considera cu un ochi neutru şi doar curios cîmpul dispersat al credinţelor religioase. Dacă o anumită descriere externă este accesibilă acestei priviri de nicăieri, înţelegerea a ceea ce este chestionat, a mizei, a lui *Woraufhin*, îi este inaccesibilă. Nu mă voi angaja aici pe calea transferului analogizant şi a înţelegerii din aproape în aproape, pe care acesta din urmă o autorizează. Mă voi mărgini să-i fondez simpla posibi-

litate pe atitudinea de suspendare fenomenologică practicată cu privire la propriile mele convingeri. În acest caz, mi se cere să practic, cu privire la alte religii decît a mea, aceeaşi asumare în imaginaţie şi în simpatie pe care o cer auditorilor mei cînd desfăşor în faţa lor hermeneutica credinţei ebraice şi creştine.

Ultima consecinţă: dacă, împotriva pretenţiilor unei înţelegeri dezrădăcinate, este permis doar un transfer analogizant procedînd din aproape în aproape, *ideea* unei fenomenologii a religiei ca *una* rămîne o simplă idee, – înţelegeţi o idee directoare proiectată la orizontul investigaţiilor noastre. De aceea, această idee nu este inertă, ea motivează teleologic ceea ce îmi voi permite să formulez ca legămînt al unei ospitalităţi inter-confesionale, inter-religioase, comparabilă cu ospitalitatea prin limbaj, care reglează munca traducerii dintr-o limbă în alta.

În momentul intrării în cîmpul semnificaţiilor delimitat de Scripturile evreieşti şi creştine, aş vrea să aduc în prim planul reflecţiei noastre enigma majoră care impune statutul hermeneutic al fenomenologiei acestei religii. Este vorba foarte precis de cercul hermeneutic sau, mai degrabă, de cercurile hermeneutice, inerente constituirii scripturare a credinţei evreieşti şi creştine. Despre acest cerc – sau despre aceste cercuri – nu vom înceta să ne întrebăm dacă este/sînt vicios/vicioase sau nevicios/nevicioase.

Primul cerc: religia evreiască şi religia creştină se pretind întemeiate pe un cuvînt primit drept Cuvînt al lui Dumnezeu; dar acest cuvînt nu este accesibil nicăieri în afară de scrierile considerate sfinte, în sensul de separate de tot restul literaturii. Or, raportul între Cuvîntul lui Dumnezeu şi Sfintele Scripturi pare circular, în măsura în care Cuvîntul este considerat ca instanţă întemeietoare a Scripturii, iar Scriptura ca locul

de manifestare a Cuvîntului; altfel spus, Cuvîntul nu poate atesta funcţia sa de întemeiere fără să recurgă la Scripturi, care îi dau ceva ca un corp (comparaţia cu întruparea este frecventă în documentele conciliare ale Bisericii catolice); dar Scriptura nu s-ar putea susţine ca manifestare decît în calitate de urmă lăsată de Cuvîntul care o întemeiază. Cerc, deci, al cuvîntului viu şi al urmei scripturare.

La rîndul său, acest cerc al Cuvîntului şi al Scripturii pare înscris într-un cerc cu rază mai mare, punînd în joc, de o parte, cuplul Cuvînt – Scriptură, de altă parte, comunitatea eclezială ce îşi ia identitatea din recunoaşterea Scripturilor şi a Cuvîntului care este presupus a le întemeia. Acest cerc îl putem denumi acela al cuvîntului inspirat şi al comunităţii interpretante şi confesante, în virtutea căruia se stabileşte o relaţie de alegere mutuală, din moment ce comunitatea se înţelege ea însăşi în lumina acestor Scripturi mai degrabă decît în a altora. Astfel este al doilea cerc, în care se înscrie precedentul.

Un corolar important al acestui cerc este acela cu privire la regula de lectură a Scripturilor. Pe de o parte, se poate proclama primatul Scripturii asupra tradiţiei, ba chiar *poziţia* exclusivă a Scripturii, presupusă capabilă de a se interpreta ea însăşi, după cunoscuta formulă a Reformatorilor: *sola scriptura!* Pe de altă parte, trebuie mărturisit că o Scriptură pură de orice interpretare este, la drept vorbind, de negăsit; această declaraţie nu trebuie să fie luată drept o mărturisire a neputinţei; trebuie mai curînd să se considere istoria interpretării şi cea a diverselor tradiţii rezultate din ea drept constitutive sensului însuşi al Scripturilor. Derivă de aici o anume rivalitate între fidelitatea faţă de textul originar şi creativitatea operînd în istoria interpretării. Cercul respectiv determină statutul tradiţiei, după cum

se vede în ea simpla transmitere a unui depozit imuabil sau dinamismul unei interpretări inovatoare, fără de care litera ar rămîne moartă.

Un al doilea corolar al acestui cerc al întemeierii scripturare şi al identităţii ecleziale se referă la segmentul considerabil al tradiţiei constituite prin împrumuturile din culturile adiacente. Cît despre Scripturile evreieşti, este vorba de ansamblul plurimilenar al culturilor vechiului Orient Apropiat, de la Egipt la Mesopotamia şi la Persia, trecînd prin Canaan şi Ugarit. În ceea ce priveşte Scripturile iudaismului celui de al Doilea Templu şi ale creştinismului care se năştea, este vorba de întîlnirea cu elenismul, întîlnire pecetluită de traducerea de către cei Şaptezeci a Bibliei ebraice în limba greacă; din acest eveniment major s-a născut lungul dialog între Ierusalim şi Atena, căruia îi sîntem moştenitori, fie că îl acceptăm sau îl refuzăm. Am plasat această îmbinare fericită, căreia îi datorăm operele lui Augustin, Maimonide, Avicenna, Toma din Aquino şi ale lui Duns Scot, sub semnul cercului, în măsura în care se poate discerne aici, rînd pe rînd, o elenizare a iudaismului, a Islamului sau, fiind vorba de creştinătate, a unei creştinări a elenismului, cum au putut să afirme valoroşi medievişti contemporani; totul se petrece ca şi cum alegerea mutuală de care vorbeam mai sus, între fondul scripturar şi tradiţie, s-ar prelungi în interiorul însuşi al tradiţiei, ca alegere între gîndirea ebraică şi conceptualitatea de origine grecească – evrei, musulmani şi creştini interpretînd sursa greacă pentru a înţelege mai bine propriile lor surse scripturare. Am greşi deci dacă am considera aceste explicaţii reciproce drept regretabile contaminări, cu atît mai mult nişte perversiuni; este vorba, mai curînd, de un destin istoric de nedepăşit, pentru oricine nu trăieşte şi nu gîndeşte decît înţelegîndu-se

prin altul său. Un alt Logos decît cel al Scripturilor evreieşti, creştine şi islamice n-a încetat să se interpună între credincioşi şi Cuvîntul viu al Dumnezeului fiecăruia. Este cazul să reluăm, cu Pier Cesare Bori, autor al unei cărţi importante pe care o intitulează *Interprétation Infinie*, cuvîntul lui Albert cel Mare: „Scriptura creşte odată cu cei ce o citesc." Această creştere nu s-a oprit cu marii medievali; ea a continuat prin intermediul lui Descartes şi al celorlalţi cartezieni, al lui Kant şi al întregului idealism german, fără să-i uităm pe post-hegelienii evrei de la începutul secolului al XX-lea, de la Hermann Cohen la Rosenzweig.

Permiteţi-mi să termin această meditaţie asupra cercului prin evocarea unui ultim cerc, care înglobează cercurile precedente şi excrescenţele lor, la nivelul fiecărui credincios. Acest credincios, într-adevăr, este confruntat cu predicarea prin care sensul Scripturilor este de fiecare dată actualizat pentru el, dar cu condiţia ca el să-şi dea seama de acest sens şi să se înţeleagă prin el; astfel se repetă, la dimensiunea infimă a sufletului credincios, cercul pe care îl desenează împreună, la scara marii istorii, Scripturile şi comunităţile confesante. Cînd este astfel miniaturizat, cercul hermeneutic al Cuvîntului şi al Scripturii, acela al Scripturilor şi al tradiţiei, acela al Tradiţiei scripturare şi al mediaţiilor culturale şi conceptuale se transformă în întrebări existenţiale. Spre deosebire de adeziunea la o şcoală filosofică, adeziune ce poate fi argumentată şi justificată, cel puţin pînă la un anumit punct, adeziunea la o confesiune religioasă îmbracă un caracter singular. La început, este vorba pentru cei mai mulţi de un hazard al naşterii, pentru unii, de întîmplarea unei conversiuni; pe parcurs, contingenţa se transformă în alegere raţională, pentru a culmina la capăt într-un fel de destin, marcînd cu pecetea sa înţelegerea

globală a celorlalţi, a sinelui şi a lumii, sub semnul primirii Cuvîntului unui Altul, adăpostit în urmele sale istorice şi mediatizat prin lungi lanţuri de interpretare. Astfel este cercul existenţial: un hazard transformat în destin printr-o alegere continuă. Pariul credinciosului este că acest cerc ar putea să nu fie vicios, ci sănătos şi însufleţitor.

Interludiu: „Marele Cod"

Înainte de a analiza mai de aproape textura Scripturilor mai ales ebraice, propun, cu titlu de tranziţie, ca mai întîi să luăm calea exilului, urmînd instrucţiunile lui Northrop Frye din *Marele Cod*. Fără a ignora achiziţiile metodei istorico-critice, dar neglijînd problemele legate de autor, surse, istorie a redactării, de fidelitate faţă de realitatea istorică aşa cum putem astăzi să încercăm s-o stabilim, vom folosi doar resursele criticii literare aplicată la Biblie considerată ca literatură. Altfel spus, ne vom întreba simplu în ce fel acest text produce semnificaţii pe baza structurilor sale textuale. Dacă m-am interesat de o carte străină curentelor principale ale exegezei, am făcut-o fiindcă ea pune textul la adăpost de pretenţia oricărui subiect de a-i impune sensul, subliniind, pe de o parte, stranietatea limbajului său raportat la cel pe care noi îl vorbim astăzi, pe de altă parte, coerenţa internă a configuraţiei sale în virtutea propriilor sale criterii interne de sens. Aceste două trăsături au o virtute extremă de descentrare, prin comparaţie cu orice întreprindere de auto-constituire a *ego*-ului.

Limbajul biblic, subliniază de la început Northrop Frye, este de o stranietate totală faţă de al nostru, în sensul că pentru a-l regăsi trebuie să urci din nou panta limbajului care, din metaforic în epoca lui Homer

şi a Tragicilor greci, a devenit argumentativ cu teologiile neoplatoniciene şi mai ales cu aparatul de dovezi ale existenţei lui Dumnezeu de la Scolastici la Hegel, pentru a deveni demonstrativ cu matematicile şi ştiinţele empirice. Singură poezia dă mărturie şi astăzi, în mijlocul limbajului nostru, de puterea limbajului metaforic, care nu ne spune „aceasta este *ca* aceea", ci „aceasta *este* aceea". Numai pe calea poeziei ne putem apropia mai mult de limbajul kerigmatic al Bibliei, cînd el proclamă, într-un mod metaforic: Domnul este stînca mea, cetăţuia mea; eu sînt calea, adevărul şi viaţa; acesta este Trupul meu etc... În plus, limbajul respectiv este de o totală coerenţă internă: este coerenţa unui limbaj metaforic sau premetaforic; ea rezultă mai întîi din extrema consistenţă a imageriei biblice pe care autorul *Marelui Cod* o vede repartizată pe două scări, una paradisiacă sau apocaliptică (dar se va vedea mai departe că cele două adjective sînt topologic echivalente), alta demonică. Se poate astfel parcurge de sus în jos dubla scară pe care se repartizează puterile celeste, eroii, oamenii, animalele, vegetalele, mineralele. Unitatea „imaginativă" (şi nu imaginară) a Bibliei este în mod mult mai decisiv asigurată de funcţionarea tipologică, în întreg textul, a semnificatului biblic: N. Frye vede în Biblie o reţea foarte ramificată de corespondenţe între tipuri şi antitipuri, ca să întrebuinţăm limbajul sfîntului Pavel, corespondenţe care fac să se intersemnifice, de exemplu, Exodul evreilor şi Învierea lui Hristos, Legea de pe Sinai şi Noua Lege a Predicii de pe Munte, Creaţia după Geneză şi Prologul Evangheliei lui Ioan, ba chiar şi figurile lui Iosua şi a lui Iisus. Această interpretare tipologică nu circulă numai între Vechiul şi Noul Testament, ci şi în interiorul Bibliei ebraice înseşi, care face să se succeadă şi să se interpreteze reciproc alianţele

între Dumnezeu şi Noe, Avraam, Moise, David etc. Biblia se arată astfel a desfăşura o serie de figuri în formă de U, culmi şi abisuri, descrise şi unele şi altele în termenii marii metaforici, rînd pe rînd apocaliptică sau demonică, şi înlănţuiţi după regula tipologică care le asigură caracterul cumulativ: pe lanţul culmilor autorul plasează figurile Edenului, apoi Ţara Făgăduinţei, apoi Darul Legii, apoi al Sionului, apoi al celui de-al Doilea Templu, apoi al Împărăţiei proclamate de Iisus, apoi al lui Messia aşteptat de evrei şi al celei de a doua veniri aşteptate de creştini; pe lanţul abisurilor el plasează Paradisul pierdut şi pe Cain, robia egipteană, pe filisteni, Babilonul, profanarea celui de-al Doilea Templu, Roma şi Nero etc. Corespondenţa tipologică este astfel etalată pe o secvenţă temporală fără să se rupă legătura intimă de afinitate între termenii unei aceleiaşi serii.

Dacă am acordat *Marelui Cod* al lui Northrop Frye un loc atît de important în acest eseu, este pentru a sublinia coerenţa unui cîmp simbolic guvernat de legi pur interne de organizare şi de dezvoltare: ceea ce N. Frye caracterizează ca structură „centripetă", pe care Biblia o împărtăşeşte cu toate marile texte poetice.

Or, această autoconstituire şi autosuficienţă ale *Marelui Cod* găsesc un ecou important în teoria corespunzătoare a sinelui. În măsura în care se pune între paranteze reprezentarea eventuală a evenimentelor istorice reale, deci mişcarea „centrifugă" a textului, prevalentă în limbajul argumentativ şi încă şi mai mult în limbajul demonstrativ, care, în cultura noastră, au acoperit şi au refulat limbajul metaforic, ceea ce are importanţă nu este nici raportul cu natura, ca într-o carte de cosmologie, nici raportul cu desfăşurarea efectivă a evenimentelor, ca într-o carte de istorie, ci puterea textului biblic de a suscita, la auditor şi la

lector, dorinţa de a se înţelege el însuşi în termenii *Marelui Cod*. Tocmai pentru că textul nu vizează nici un în-afară, el ne are ca singur în-afară pe noi înşine care, primind textul şi asimilîndu-ne lui, facem din text o oglindă, după metafora bine cunoscută dintr-o patristică a Cărţii şi a Oglinzii (*Liber et Speculum*). Din acest moment, limbajul, poetic în sine, devine kerigmatic pentru noi.[1]

Biblia, un text polifonic

În a treia fază a investigaţiei noastre, aş vrea să propun, cu titlul de corectiv cu privire la demersul precedent, o viziune destul de diferită a textului biblic, care, şi ea, are consecinţe deloc neglijabile privind trecerea de la configuraţia internă a textului la efectul său de refigurare asupra sinelui. Această viziune a textului este încă aproape de analiza literară, în sensul că ea pune accentul pe toate genurile ţinînd de marea poetică biblică: discurs narativ, discurs prescriptiv, discurs profetic, discurs sapienţial, discurs imnic, scrisori, parabole etc. Acest demers diferă de precedentul în două puncte importante.

Mai întîi, accentul principal este pus pe varietatea genurilor de discurs, mai curînd decît pe unitatea „imaginativă" a Bibliei, cum se întîmplă într-o lectură tipologică. Fără a merge pînă la o spargere a textului, se insistă, cu James Barr, Claus Westermann şi alţii, pe absenţa unui centru teologic al Bibliei ebraice, în pofida

1. Exegetul englez căruia îi datorez mult, James Barr, spune ceva apropiat, fără să acorde un rol atît de considerabil coerenţei tipologice: în Biblie, evenimentele, personajele, instituţiile nu se succed într-un mod linear, în care ceea ce urmează ar înlocui pur şi simplu ceea ce precede, ci se acumulează şi se întăresc reciproc.

sistematizărilor tot aşa de respectabile precum teologia Alianţei şi aceea a *Heils-Geschichte.* Dacă în Biblie poate fi recunoscută vreo unitate, aceasta este mai curînd de ordin polifonic decît tipologic.

A doua trăsătură accentuează diferenţa dintre demersuri, fără a le opune radical; în timp ce unitatea tipologică este menţinută la nivelul pre- sau hiper--metaforic, articulaţiile pe genuri sînt ridicate la rangul de *theologoumena* de către o conjuncţie fericită între exegeza de tip istoric-critic şi teologia biblică. Totodată, cercetarea acestor *theologoumena* corespunzătoare genurilor literare ale Bibliei se dovedeşte şi ea deplasată şi descentrată faţă de construcţiile teologice ale unui trecut încă recent, care impuneau Bibliei propriul nostru mod de a întreba, atît pe plan antropologic şi cosmologic, cît şi teologic. Din perioada conferinţei mele de la Louvain asupra ideii de revelaţie, cînd adoptam distincţia între genurile narativ, prescriptiv, profetic, sapienţial şi imnic, am găsit la Paul Beauchamp, în *L'Un et l'Autre Testament,* o tipologie care evită dispersia în cele din urmă nelimitată la care nu rezistă analiza pe genuri literare. Savantul exeget propune să se revină la marea triadă a rabinilor: Tora, Profeţii şi cele ce sînt numite alte Scrieri. La drept vorbind, nu este vorba de genuri literare care s-ar putea subdiviza la infinit, ci de trei moduri diferite de a articula Cuvîntul şi Scriptura. Asemenea abordare mi s-a părut cea mai potrivită unei investigaţii asupra raporturilor dintre experienţa religioasă şi limbaj. Nu este fără interes să ne amintim că prima generaţie creştină se referă fără încetare la această tipologie fundamentală: de cîte ori este vorba de a „împlini Scripturile", la Lege şi la Profeţi se face în mod fundamental referinţă. Luate împreună, Tora, Profeţii şi alte Scrieri formează Cartea, despre care se va spune mai

departe în ce sens este deschisă şi închisă. Dar, luate mai întîi separat, ele constituie, pentru o lectură sincronică, şi în acest sens structurală, trei scripturi, după expresia tare a lui P. Beauchamp.

Este bine să începem cu primul termen, *Tora*, mai curînd decît cu cel de al doilea, *Profeţii*. Şi aceasta, din două motive: mai întîi, cuvîntul profetic riscă să ne plaseze fără pregătire în prezenţa unui fel de scurtcircuit între cuvîntul Celuilalt şi cuvîntul omenesc. Prin scurtcircuitul respectiv, mediaţia scriiturii pare superfluă, în măsura în care inspiraţia pare să se identifice cu insuflarea unei alte voci în vocea proprie: aşa vorbeşte YHWH. Că profeţia sugerează puternic această interpretare, o vom spune îndeajuns mai departe; motiv în plus pentru a nu o decupla din perechea pe care o formează împreună Tora şi Profeţii. Al doilea motiv de a urma ordinea impusă de rabini: Tora ca Scriptură este ea însăşi dublă – lege propriu-zisă şi povestire; numai împreună legislativul şi narativul operează transferul de la scriitură la cuvîntul originar. Pe de o parte, dăruirea Legii este povestită ca un eveniment ţesut în trama unei istorii a eliberării: „Ascultă, Israele: YHWH Dumnezeul nostru este singurul YHWH" (Deut. 6, 4). Pe de altă parte, această istorie nu este astfel decît pentru că ea încadrează promulgarea Legii: „Eu sînt Cel Veşnic, Dumnezeul tău care te-a scos din Egipt, din casa robiei". Cum se joacă aici raportul cuvînt/scriitură?

Să plecăm de la polul legislativ al Torei, privilegiat de tradiţia rabinică. Este un cuvînt, desigur; o poruncă, mai exact, care face apel la o ascultare, cum cu putere ne-a amintit enunţul lui *shema*. Dar, straniu cuvînt! Mai întîi, nu-l cunoaştem decît prin povestirea scrisă, care este făcută de chiar promulgarea sa; apoi, totalitatea legislaţiilor pe care le disting şi detaliază

exegeţii este atribuită unui intermediar, unui mesager, Moise, care, oricare ar fi fost dimensiunea sa istorică, probabil considerabilă, nu este autor al Legii, aşa cum vom spune mai tîrziu că Ieremia şi Iezechiel au fost autorii profeţiilor lor datate. Moise este ridicat deasupra tuturor vocilor vorbitoare, a tuturor urechilor ascultătoare, ca subiectul eponim al Legii, aceasta constînd în principiul, însumarea şi rezultatul tuturor legislaţiilor anterioare. Se va vedea imediat cum conjuncţia cu povestirea a evenimentelor fondatoare contribuie la ridicarea poruncilor mai presus de toate cuvintele şi de toate scrierile legislative. Legea singură, fără a vorbi încă de povestirile de întemeiere, înseamnă deja imemorialul, originea, adică principiul comandamentelor istoric situate. Rezultă o situaţie remarcabilă: pe de o parte, nu există cuvînt fără scriitură la originea Legii. Or, ca scriitură separată de Cuvînt, Legea, subliniază Beauchamp, „se enunţă în funcţie de absenţa legislatorului". Augustin era uimit deja în *Confesiuni*: „Moise scrise şi se duse". Pe de altă parte, scriitura este orfană în afara alianţei mereu relansate de lectura care este cuvînt şi prin aprobarea poporului ce se angajează cu jurămînt. Atingem cercul evocat mai sus: aici, între Sinai şi poporul care îşi primeşte identitatea. Altfel spus, cercul este alianţă bipolară. În consecinţă, se poate spune că Legea este cuvînt cît priveşte originea apelului, a convocării, a poruncii, dar scriitură întrucît este absent legislatorul.

Aici întîlnirea dintre Lege şi povestire – întîlnire constitutivă a Torei – îşi aduce contribuţia decisivă la această dialectică a cuvîntului şi a scriiturii. Nucleul narativ al Pentateuhului, se ştie, este Exodul. Or, Exodul se detaşează pe fondul istoriei continue ca un eveniment fără egal, avînd funcţie de instaurare, de întemeiere. La drept vorbind, el face parte dintr-un

lanţ de evenimente primordiale care au toate valoare inaugurală şi, pentru a spune tot, creatoare: a identităţii poporului, a vocaţiei sale etice, a destinaţiei sale geopolitice. Însă acest lanţ de evenimente întemeietoare, dacă se urcă spre originea originilor, reconduce la povestirea Creaţiei şi, prin povestire, la coincidenţa între cuvînt şi emergenţa tuturor lucrurilor. Această povestire primordială proclamă că originea însăşi este tocmai cuvîntul şi că, spre deosebire de vorbirea noastră, „el pune vorbirea înaintea lucrurilor", după fericita expresie a lui P. Beauchamp. Dar această povestire vorbeşte despre un eveniment fără martor. Asta înseamnă că ea nu poate fi semnificată decît prin reluarea şi corectarea scriiturilor imemoriale (mituri babiloniene, canaaneene, egiptene), ele însele deja existente acolo, cînd scriitorii biblici – iahvistul şi autorul documentului sacerdotal (P) – scriu. Plecînd de la toate scrierile anterioare, acesta din urmă poate să scrie la rîndul său: „Dumnezeu zise: să fie Lumină etc.". O aglomerare de scrituri este astfel necesară spunerii originii care este şi originea discursului.

Ajungem, după Tora, la *Profeţi*. Am întîlnit prima dată faimosul cuvînt al mesagerului: „Aşa vorbeşte YHWH"; profeţia următoare este ca un citat din gura lui YHWH. Am atras atenţia, de asemenea, asupra unei exegeze prea grăbite a acestui cuvînt al mesagerului, care pare a face să coincidă două voci, aceea a Domnului şi aceea a mesagerului său, mai exact, a reprezentantului său, în sens de *Stellvertreter*. Nu este oare modelul oricărei uniri dintre cuvîntul lui Dumnezeu şi cuvîntul omenesc? Într-un sens, da: „Nici un om nu este atît de prezent în cuvîntul său, ca acela care zice: aşa vorbeşte un altul, adică Dumnezeu. Cînd cineva vorbeşte de Avraam, Osea vorbeşte despre Osea şi Isaia despre Isaia", notează P. Beauchamp. Dar cu

preţul unei serii de condiţii ce vor complica întrucîtva modelul. Mai întîi, nu este posibil ca Profetul să pronunţe numele lui YHWH fără să-l evoce pe Domnul din Tora în dubla sa valenţă legislativă şi narativă, ceea ce este de ajuns să adîncească distanţa între două nivele de cuvînt; fiindcă, s-a văzut, scrierile, scriiturile adăpostesc atît povestirile de origine, cît şi legile. Deodată, vocea prezentă care strigă în deşert face ecou şi absentului din orice lege, şi celui din orice istorie. Şi, dacă ne întoarcem de partea vocii Profetului, o descoperim cu uşurinţă pradă contestaţiei: cine spune că Profetul nu este un fals profet? De aceea cuvîntul său rezumă toată slăbiciunea cuvintelor noastre: el este datat şi fixează o dată: „Pe cînd legea biblică face să i se uite actualitatea şi data raportîndu-se la perioada arhetipală, profeţia pune în faţă momentul exact al producerii sale." (P. Beauchamp, *op. cit.*, p. 75). Şi prin scriere Profetul fixează o dată. Astfel, cuvîntul lui YHWH, pus în gura profetului, are fragilitatea tuturor cuvintelor, pe care numai scriitura le salvează de la distrugere. Astfel, îl auzim pe Ieremia chemîndu-l pe scribul Baruch „care, la dictarea lui, a scris pe un sul toate cuvintele pe care YHWH le adresase profetului" (Ier. 36, 4). Iar primejdia ca însăşi urma scrisă să dispară a putut să fie atît de urgentă, încît Iezechiel, se spune, s-a auzit somat de voce să-şi mănînce cartea, ca şi cum aceeaşi gură care vorbeşte şi mănîncă ar putea să dea un corp scrierii deja personale, ca scriere, cu ajutorul vocii vii.

Cum se adăugă clasa de scrieri referitoare la *Înţelepţi* cuplului legii şi profeţilor, pe care numai Noul Testament pare s-o cunoască? Deoarece clasificarea rabinică, probată de „alte scrieri", pare să marcheze o anumită încurcătură. Totuşi, în scrierile de înţelepciune, procesul scrierii este cel mai remarcabil. El se

lasă descoperit dacă se consideră, cu P. Beauchamp, poziţia înţelepciunii în raport cu timpul; se poate spune despre ea că este în acelaşi timp fără vîrstă şi cotidiană. Ca imemorială, înţelepciunea regăseşte începutul celebrat în povestirile creaţiei şi, prin intermediul lor, cuvîntul creator. Este sensul *Proverbelor* 8, în care înţelepciunea personificată vorbeşte la persoana întîi şi se declară mai bătrînă decît însăşi creaţia. Astfel că, prin virtutea însăşi a scripturii imemoriale, cuvîntul este smuls cursului cuvintelor noastre, ipostaza evreiască a înţelepciunii plasîndu-se pe traiectul acestei elevaţii verticale a cuvîntului. Dar această elevaţie, această ipostază nu înlătură scriitura. Este miracolul scriiturii de a converti efemerul azi în persistenţa şi dăinuirea lui „toate zilele", a „zilnicului", căruia *Qohelet*-ul îi deplînge repetarea pînă la dezgust.

Faţă de Lege şi Profeţi, înţelepciunea pare la prima vedere ca un gen excesiv, pentru că el nu este numit în continuarea evanghelică. Poate că înţelepciunea are o altă funcţie, aceea de a articula singularitatea lui Israel cu universalitatea culturilor. Prin ea, Israel concurează cu naţiunile: „Israel, observă P. Beauchamp, a acceptat aici prin gîndirea sa acelaşi teren ca acela unde se ridică idolatrii să privească în faţă cu ideea Dumnezeului unic ideea divinului în lume" (117). Şi: Israel, aici, „a adoptat o figură cufundată în păgînism, figura înţelepciunii, dar nu pentru că era sedus" (*ibid.*). „Prin înţelepciune, Israel se bucură de a fi universal, dar este tot Israel" (118).

Această declaraţie n-a putut rămîne fără ecou în comunitatea creştină: ecleziologia sa este invitată să-şi asume noua singularitate din care provine, singularitatea christică, dar replasînd-o de-acum înainte pe orizontul acestei noi universalităţi exprimate în termenii Logosului grec.

Ne rămîne să spunem, în concluzie, în ce mod contribuie aceste trei scrieri să lege unul de altul momentul apelului şi cel al răspunsului.

Dinspre partea apelului, trebuie să insistăm, cred, cu Claus Westermann în ansamblul operei sale, pe absenţa centrului teologic în Biblia ebraică. În această privinţă, probabil nu trebuie să valorificăm, cum făcuse generaţia lui von Rad şi a lui Karl Barth, acea *Heilsgeschichte* sau teologia Alianţei. Biblia este o bibliotecă. Această notaţie îşi va căpăta toată importanţa cînd vom caracteriza replica sinelui răspunzînd la această polifonie a apelului: este poate şi un sine policentric, mai curînd decît monocentric, pe care îl sugerează aceste scrieri sparte (eclatées). Desigur, avem ghidul celor trei scrieri. Dar aceste trei scrieri sugerează o numire plurală a lui Dumnezeu. Dumnezeu este numit în mod diferit în naraţiune, desemnat ca Actant suprem, în prescripţia ce-l desemnează ca sursă a poruncii, în profeţia ce-l desemnează ca Eu divin dublînd eul uman, în înţelepciunea care îl caută ca sens al sensului şi – am greşit nevorbind de acesta – în imnul exprimînd, rînd pe rînd, plîngerea şi lauda.

Ar trebui completat acest policentrism al *theologoumena* prin ceea ce s-ar putea numi *retragerea Numelui*. Numele lui Dumnezeu este în acelaşi timp cel ce circulă între genuri şi între scrieri, neaparţinînd nici unora, nici altora, dar intersemnificat de toate şi, de asemenea, cel ce scapă fiecăruia şi tuturor, ca semn al nedesăvîrşirii tuturor discursurilor despre Dumnezeu. Dumnezeu este numit alternativ ca ţintă comună şi ca punct de fugă exterior fiecărui discurs şi ansamblului lor. În această privinţă, textul decisiv ar putea fi *Exodul* 3, 14: „Eu sînt Cel ce sînt". Desigur, poate fi luat ca

un fel de propoziţie de ontologie biblică, şi astfel să-l coordonăm cu tradiţia greacă, cum face Gilson vorbind de „metafizica Exodului". Dar se poate gîndi şi că dublarea lui „Eu sînt" deplasează la marginea oricărui discurs secretul unui *incognito*. Tot aşa, Ex.3, 14b spune: «„Eu sînt" m-a trimis». „Eu sînt", devenit subiectul unei trimiteri, nu lasă să apară decît puterea de trimitere rezultînd din însăşi această retragere.

Corespunzînd acestei polifonii a unui text descentrat, se propun cîteva figuri tipice ale unui sine respondent. În mica sa carte *Que dit sur Dieu l'Ancien Testament?*, Claus Westermann arată că fiecare înfăţişare a lui Dumnezeu, Dumnezeu care salvează, Dumnezeu care pedepseşte, Dumnezeu care binecuvîntează, Dumnezeu care suferă cu oamenii, cheamă un respondent diferit. O pluralitate de figuri de răspuns ar corespunde acestui policentrism al numirii lui Dumnezeu.

Şi acum, dacă luăm ca ghid deosebirea celor trei scrieri, iată unde se ajunge: Tora, în măsura în care este în mod de nedespărţit lege şi tradiţie narativă, instaurează ceea ce se poate numi identitatea etico-narativă a poporului; şi această identitate este întemeiată pe securitatea şi stabilitatea unei tradiţii. Profeţia, la rîndul ei, pune identitatea respectivă faţă în faţă cu riscurile unei istorii străine şi ostile. Prevestitori şi martori ai distrugerii, profeţii instaurează o identitate esenţialmente ameninţată. André Néher spunea cîndva că numai cultura evreiască a ştiut să integreze propria moarte înţelegerii de sine; el vorbea de captivitate şi de deportare ca de o tranşă de neant rupînd continuitatea unei istorii securizante. În faţa unei identităţi pe care o putem considera bine întemeiată, se descoperă o identitate destabilizată de cuvîntul profetic, pe fondul unei întrebări angoasante: Dumnezeul nostru

n-a murit cu poporul său? La această gravă întrebare a răspuns cu pasiune al doilea Isaia; căci trebuia să se poată apela la universalitatea unui Dumnezeu al istoriei şi al creaţiei, pentru a se smulge fantasmei unui Dumnezeu învins. Cît despre a treia Scriptură, aceea a înţelepciunii, ea ar fi avut ca misiune, cum s-a sugerat mai sus, să lege împreună singularitatea[1] istorică şi universalitatea; am fi astfel proiectaţi dintr-o dată în dezbaterile actuale privitoare la raporturile universalului şi ale istoricului. Mă gîndesc, bineînţeles, la universalismul proslăvit de Habermas şi la comunitarismul ce i se opune. Înţelepciunea, în raportul ei cu Tora, anticipează această criză. Tora se adresează unui popor, Înţelepciunea – oricărui om.

Astfel că triadei apelului – Tora, Profeţii, Înţelepciune– îi răspunde, dinspre partea sinelui, ritmul ternar al unei identităţi întemeiate, al unei identităţi zguduite şi al unei identităţi în acelaşi timp singularizată şi universalizată. Reciprocitatea între ternarul apelului şi acela al răspunsului este figura concretă pe care o ia, în tradiţia Scripturilor evreieşti şi apoi creştine, cercul hermeneutic constitutiv al conştiinţei religioase istoric întrupată.

Problema pe care această investigaţie, în mod deliberat fragmentară, o lasă deschisă este aceea de a şti cum ar putea conştiinţa religioasă, informată de Marele Cod biblic, să se deschidă altor conştiinţe religioase, informate de alte coduri scripturare, şi cum ar putea să comunice cu ele în orizontul ideii regulatoare, evocată la începutul studiului de faţă, sub titlul de ospitalitate interconfesională de la religie la religie. O

1. Această parte a studiului meu îmi rezumă comunicarea de la Colocviul Castelli: „L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique", Roma, ianuarie 1992 (în curs de apariţie la *Archivio di Filosofia*, Universitatea din Roma).

fenomenologie a religiei este posibilă cu preţul deschiderii *efective* şi al comunicării *efective*[1].

1. Aş vrea să spun cîteva cuvinte cu privire la legătura între ultimele două, luate în discuţie în *Gifford Lectures* şi *Soi-Même comme un Autre*. Legătura s-ar face la nivelul a ceea ce numesc acolo ontologia acţiunii. Instaurarea unui sine prin mediaţia scriiturilor şi prin aplicarea la sine însuşi a multiplelor figuri ale numirii lui Dumnezeu survine la nivelul capacităţii noastre fundamentale de a acţiona. *Homo capax*, omul capabil, este cel interpelat şi restaurat. Cred că regăsesc astfel intuiţia centrală a lui Kant din *Religia în limitele raţiunii*, cel puţin aşa o reconstitui în eseul meu cuprins în cartea de omagii aduse părintelui Geffré. Sarcina religiei, după Kant, este aceea de a restaura în subiectul moral capacitatea sa de a acţiona conform datoriei. Regenerarea, despre care este vorba în această filosofie a religiei, survine la nivelul dispoziţiei fundamentale, la nivelul a ceea ce eu numesc aici sinele capabil. Or, restaurarea, adică regenerarea, renaşterea sinelui capabil, este în strîns raport cu iconomia darului pe care o celebrez în studiul *Amour et Justice*. Iubirea, spun eu în această conferinţă, este paznicul dreptăţii, în măsura în care dreptatea, cea a reciprocităţii şi a echivalenţei, este totdeauna ameninţată de a recădea mereu, în pofida ei înseşi, la nivelul calculului interesat, al lui *do ut des* (dau ca să-mi dai). Iubirea apără dreptatea împotriva acestei înclinaţii rele proclamînd: „Dau, pentru că tu mi-ai dat deja". Aşa văd eu raportul între caritate şi dreptate, ca forma practică a relaţiei între teologic şi filosofic. În aceeaşi perspectivă propun, aşa cum am spus în nota precedentă, să regîndim teologico-politicul, adică destinaţia unui anume teologico-politic, construit numai pe raportul vertical dominare/subordonare. O teologie politică altfel orientată ar trebui, după mine, să înceteze de a se constitui ca teologie a dominării, pentru a se institui ca justificare a voinţei de a trăi împreună în cadrul unor instituţii juste. Acest studiu provine din penultima conferinţă pronunţată în cadrul *Gifford Lectures*. El era urmat de lecţia publicată în „Revue de l'Institut Catholique de Paris" (oct.-dec. 1988), sub titlul *Le sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique*. Cele două conferinţe au fost desprinse din ansamblul a cărui reluare a dat ultima mea lucrare *Soi-Même comme un Autre*. Aş dori, într-un viitor apropiat, să regrupez aceste două studii într-un tot unde ar fi reluat, în continuarea lor, textul publicat la Tübingen sub titlul *Liebe und Gerechtigkeit*. Întregul ar avea drept concluzie o reflecţie asupra destinului teologico-politicului, confruntat cu problematica „dezamăgirii de lume".

Cuvîntul rănit

de Jean-Louis Chrétien

Fenomenologia rugăciunii

Rugăciunea este fenomenul religios prin excelenţă, fiindcă ea este singurul act uman care deschide dimensiunea religioasă şi niciodată nu încetează să-i susţină, să-i suporte, să-i sufere deschiderea. Există, desigur, şi alte fenomene specific religioase, dar rugăciunea aparţine în mod constant condiţiilor lor de posibilitate. Dacă nu ne-am putea adresa lui Dumnezeu sau zeilor, nici un alt act n-ar fi capabil să vizeze divinul. Astfel, sacrificiul formează un act esenţialmente deosebit, cel puţin la prima vedere, de rugăciune, dar nu ne-am putea imagina vreun sacrificiu pe care rugăciunea să nu-l însoţească într-un fel sau altul şi să nu-l constituie ca atare. Cu rugăciunea apare şi dispare religiosul.

Această apariţie poate, în anumite cazuri, să se deschidă numai virtualului, ca atunci cînd Supervielle, în a sa *Prière à l'inconnu*, vorbeşte unui dumnezeu căruia nu-i conferă existenţă şi despre care nu ştie dacă îl ascultă:

> Voilà que je me surprends à t'adresser la parole,
> Mon Dieu, moi qui ne sais encore si tu existes [1]*

1. Acest poem este cuprins în *La fable du monde*, Paris, 1950, p. 39, în care Supervielle invocă undeva (p. 55) un „Dumnezeu foarte moderat".

* Iată că mă surprind adresîndu-mă ţie,
Dumnezeul meu, eu care nu ştiu încă dacă există. (n. tr.)

Totuşi, rugăciunea către un Dumnezeu virtual, oricare ar fi aprecierea religioasă şi poetică ce i s-ar face, nu este ea însăşi o rugăciune virtuală, ci o rugăciune efectivă şi veritabilă, iar acest poem ţine exclusiv de ordinul religiosului, caracterul virtual al Dumnezeului pe care îl tutuieşte constituind un moment al sensului religiozităţii sale. Este vorba aici de forma cea mai slabă şi cea mai destinsă a unei posibilităţi despre care Evanghelia dă exemple deosebit de acute şi vibrante, ca: „Doamne, învaţă-ne să ne rugăm", care este o rugăciune, sau: „Cred, Doamne! Ajută necredinţei mele"[1].

Gînditorii cei mai diverşi subliniază această întemeiere a religiosului prin rugăciune. Astfel, Novalis scrie într-un fragment din *Enciclopedia* sa: *„A te ruga* este în religie ceea ce a gîndi este în *filosofie.* A te ruga înseamnă *a produce religie (Religion-machen)* (...). Simţul religios *se roagă* – după cum organul mental gîndeşte"[2], iar Ludwig Feuerbach, luînd într-o perspectivă euristică ceea ce Novalis afirmă într-un mod genetic, afirmă în *Esenţa creştinismului*: „Ceea ce revelează esenţa cea mai profundă a religiei este actul cel mai simplu al religiei – rugăciunea"[3]

Simplu? Iată toată problema. Şi presupunînd că este aşa, simplitatea nu se lasă prinsă cu mai multă uşurinţă aici decît în altă parte. Acest fenomen, fundamental şi ireductibil la oricare altul, este dificil de descris, într-atît variază formele pe care le poate lua şi definiţiile ce

1. *Luca* 11, 1 şi, respectiv, *Marcu* 9, 24.
2. *L'encyclopédie*, trad. de Gandillac, Paris, 1966, p. 398.
3. *L'essence du christianimes*, trad. Osier, Paris, 1973, p. 225. La începutul importantei sale lucrări despre rugăciune, Friedrich Heiler o caracterizează drept „fenomenul central al religiei" şi prezintă o mulţime de citate în acest sens. *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München, 1923, p. 1.

i-au fost date. Tipologiile şi clasificările cele mai acceptate şi cele mai tradiţionale pot fi impure din punct de vedere fenomenologic şi să ascundă fenomenul în loc să i se conformeze. Aşa se întîmplă cu deosebirea dintre rugăciunea vocală şi rugăciunea mentală. Ea pare clară, separînd acte tăcute şi acte în care rugăciunea este proferată sau pronunţată. Dar ea se tulbură imediat ce observăm, ca sfînta Tereza de Avila, că nu-i vorba, pentru ca rugăciunea să fie mentală, de a ţine gura închisă (*tener cerrada la boca*). Dacă rugăciunea nu este făcută decît cu buzele (*solo con la boca*), ea nu va fi o rugăciune creştină, deşi anumite practici de recitare a unei formule sau de repetare a unui cuvînt, pînă la beţie, există în diverse religii; dar dacă adevărata rugăciune vocală este întotdeauna însoţită de cea mentală, cum afirmă sfînta Tereza, această distincţie nu mai poate fi folosită pentru a descrie riguros fenomenul rugăciunii [1].

Pe de altă parte, aici apare o altă dificultate – şi nu dintre cele mai neînsemnate – în calea descrierii, căci destinatarul său este, de la început pînă la sfîrşit, esenţial în constituirea sensului rugăciunii. Or, deşi pentru fenomenolog nu se realizează starea existenţei, rămîne faptul că felul în care ne adresăm lui, îl numim, îi vorbim, natura a ceea ce îi cerem şi putem să-i cerem, teama sau încrederea cu care rugătorul se îndreaptă spre el depind de fiinţa acestui destinatar aşa cum apare ea credinciosului. Nu se poate descrie rugăciunea fără a descrie puterea căreia i se adresează. Dar a descrie rugăciunea nu revine, prin urmare, la a expune sub o formă nonpoziţională diversele teologii

1. *Le chemin de la perfection*, cap. XXII, trad. de Carmelitele de la Paris-Clamart (*Oeuvres complètes*, t. II, pp. 334-335, Paris, 1963), text în *Obras completas*, Madrid, 1972, pp. 264-265 (ed. Efren de la Madre de Dios).

reale ori posibile? O fenomenologie a rugăciunii nu se dizolvă atunci în compararea diferitelor moduri posibile de apariţie divină, fiindcă pentru fiecare rugăciune există un chip al divinului, şi reciproc? În plus, fiecare religie instituită are o *lex orandi* a sa, rugăciunea sa are o normă pe care fenomenologul nu mai poate s-o ignore, de vreme ce ea face parte din fenomen, ci s-o adopte şi să şi-o însuşească.

Pentru a ne croi un drum printre aceste dificultăţi, este bine să limităm studiul, deoarece el ar putea să fie prin sine nedefinit. Nu va fi abordată decît rugăciunea ca *act de vorbire* – chiar dacă istoria religiilor descrie, desigur, toate felurile de rugăciuni, fără ca ele să fie, cel puţin la prima vedere, acte de vorbire, iar chestiunea de bază, în acest act, va fi aceea a *vocii*. De ce şi cum, în rugăciune, dăm voce, ne dăm vocea, vocea noastră? Care este sensul, în ea, al diferitelor forme de proferare? Aici nu este vorba de o limitare arbitrară, nici de pură oportunitate, întrucît aceste întrebări impun o asemenea limitare esenţei rugăciunii: rugăciunea vocală nu este decît o formă de rugăciune printre altele sau este rugăciunea prin excelenţă, numai faţă de ea putîndu-se defini şi constitui toate celelalte, prin derivare sau privare? Este adevărat că, aşa cum spune Feuerbach, „rugăciunea cu voce tare nu este decît rugăciunea care-şi manifestă esenţa"[1]?

Incompletă încă, o primă descriere a rugăciunii poate s-o facă să rezide într-un act de prezenţă faţă de invizibil. Ea este actul prin care rugătorul este în prezenţa unei fiinţe în care crede, dar pe care n-o vede, şi căreia i se manifestă. Dacă ea răspunde unei teofanii, ea este mai întîi o antropofanie, o manifestare a omului. Invizibilul în faţa căruia omul se arată poate

1. *Op. cit.*, p. 257.

să meargă de la radicala invizibilitate a Spiritului pînă la sacralitatea interioară sau puterea interioară a unei fiinţe de la sine vizibile, precum un munte, un astru sau o statuie. Acest act de prezenţă pune în joc omul întreg, în toate dimensiunile fiinţei sale, îl expune, în toate sensurile termenului şi fără nici o reţinere. El se referă la trupul nostru, ţinuta, postura, gestualitatea sa şi poate comporta o anume exigenţă de purificare corporală prealabilă, ca abluţiunile, o anume exigenţă vestimentară, ca acoperirea sau descoperirea unor părţi ale corpului, o anume poziţie, ca ridicarea mîinilor sau îngenuncherea, o anume orientare. Toate aceste practici, fie că sînt obligatorii sau lăsate la voia rugătorului, se concentrează într-o înfăţişare, care încarnează actul de prezenţă.Chiar cel care se îndreaptă spre incorporal o face cu corpul său, cu întregul său corp. Acest lucru n-ar putea lipsi, căci a spune, ca sfîntul Augustin, că te poţi ruga în orice „poziţie a corpului" nu înseamnă că în rugăciune corpul este ignorat şi că el n-are nici un rol şi nici o importanţă, ci că, în ochii lui, fiecare trebuie să adopte poziţia cea mai potrivită şi cea mai aptă să-i favorizeze rugăciunea[1]. Cu dansurile şi săriturile sale, mişcarea hasidică a făcut dovadă, în această direcţie, de o vie, ba chiar de o stranie libertate[2]. Înscrisă în corp, prezenţa în faţa invizibilului şi înfăţişarea în faţa lui comportă în mod esenţial acte prin care rugătorul declară lui Dumnezeu sau zeilor dorinţele, gîndurile, nevoile sale, dragostea şi căinţa sa, după diversele posibilităţi ale cuvîntului, mergînd de la strigăt la actul de a mişca

1. *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, L. II, qu. 4 (*Quo situ corporis orandum*).
2. L. Jacobs, *Hasidic Prayer*, Londra, 1972, cap.5, „Gestures and Melody in Prayer", pp. 54 sq. Mulţumesc Catherinei Chalier pentru a-mi fi semnalat acest studiu.

buzele fără a se face auzit, trecînd prin vocea ridicată şi murmur. Faptul de a fi al rugătorului înaintea lui Dumnezeu este o manifestare activă de sine în faţa Dumnezeu. Toate modalităţile rugăciunii sînt forme ale acestei manifestări de sine, individuală sau colectivă.

Această descriere ridică o întrebare. Ce vedem atunci cînd observăm un om rugîndu-se, independent de orice condiţie de existenţă a celui căruia i se adresează? Un om care vorbeşte singur, singurul care vorbeşte. Dar a vorbi singur înseamnă a vorbi cu tine însuţi, a-ţi vorbi, sau a te adresa celuilat, absent pentru simţuri? Cele două fenomene se deosebesc prin esenţă. A reduce rugăciunea la un pur solilocviu, la un dialog cu sine însuşi nu înseamnă a descrie, ci a interpreta şi a construi forţînd fenomenul. Eu pot să mă adresez mie însumi, să mă tutuiesc pe mine însumi, pentru a-mi face curaj sau a mă incita la o acţiune: aceasta nu-i deloc o rugăciune, iar acest act se opune aceluia prin care eu mă îndrept spre un altul şi tutuiesc pe un altul. Cînd Kant scrie că rugătorul vorbeşte „în el însuşi şi exact cu el însuşi (*in und eigentlich mit sich selbst*) pretinzînd că vorbeşte cu atît mai clar cu Dumnezeu", cînd îl compară pe rugător cu cineva care „îşi vorbeşte cu voce tare lui însuşi (*mit sich selbst laut redend*)" şi pe care îl bănuim de un „acces uşor de delir (*Wahnsinn*)"[1], cînd Feuerbach afirmă că rugăciunea „este autodivizarea omului în două fiinţe – o conversaţie a omului cu el însuşi, cu propria sa inimă"[2], esenţa acestui act al vorbirii este necunoscută şi deformată, cu mai multă rea voinţă în primul caz decît

1. *La religion dans les limires de la simple raison*, IV, 2, *Remarque générale*, Trad. Gibelin, Paris, 1968, p. 254, Akademie-Ausgabe, t. VI, pp. 197, 195.
2. *Op. cit.*, p. 257.

în al doilea, fiindcă al doilea se prezintă el însuşi ca o construcţie interpretativă. Nu este „cu totul greşit", mai spune Kant, să-l socoteşti puţin delirant pe cel pe care-l surprinzi singur „într-o ocupaţie sau într-o atitudine pe care o poate avea numai cel ce are în exterior pe cineva în faţa ochilor". Kant distinge purul „spirit al rugăciunii" de alocuţiune sau de adresare (*Anrede*): aceasta presupune credinţa în prezenţa personală a celuilalt, şi în această măsură ar fi un „delir superstiţios" (*ein abergläubischer Wahn*), un „fetişism" *(Fetischmachen)*[1], înainte ca Schopenhauer să ajungă să considere orice rugăciune adresată unei fiinţe personale ca „idolatrie"[2]. A declara un fenomen ca fără sens ne dispensează prea uşor de obligaţia de a-i gîndi sensul şi, mai întîi, de a-l descrie aşa cum apare şi se oferă. Prejudecata metafizică conform căreia spiritul este în mod necesar afon, şi cu atît mai pur cu cît nu se manifestă, n-a fost niciodată de ajuns, din fericire, să reducă la tăcere vocea omenească.

Care sînt, în rugăciune, funcţiile cuvîntului? Care este, în ea, importanţa adresării, ba chiar a tutuirii? De ce să i se dea glas? Acestea sînt problemele care trebuie, pentru a descrie mai bine rugăciunea, să fie abordate succesiv, deşi ele sînt în mod necesar solidare şi împletite una cu alta.

Că un Dumnezeu pentru care totul e lămurit n-are nevoie să i se declare nimic, că un Dumnezeu atotştiutor

---

1. *Op. cit.*, trad., p. 253, text, p. 194. Se înţelege că aceste pagini l-au putut face pe Franz von Baader să spună că I. Kant „vorbeşte despre rugăciune ca un surd despre muzică" (*Sämtliche Werke,* t. IV, p. 407, ed. Hoffmann, Leipzig, 1853) şi că el mai curînd a maltratat rugăciunea decît a tratat despre ea" (*behandelte oder vielmehr misshandelte*) (S. W., t.I, p. 19).
2. *Parerga und Paralipomena*, II, cap. XV, § 178, *Ueber Theismus.* Rămîne că, la drept vorbind, conceptul de idolatrie este religios şi nu poate fi definit decît prin credinţa în adevăratul Dumnezeu, ceea ce face această frază absurdă.

n-are nimic de aflat de la noi, nici măcar dorinţele noastre cele mai tainice, aceasta a fost obiecţia adresată fără încetare rugăciunii monoteiste. Ea vizează, dacă nu să suprime rugăciunea, să o suprime cel puţin ca act de vorbire. Dar obiecţia este în felul ei judicioasă, prin aceea că ea conţine propria sa rezolvare, şi anume că funcţia cuvîntului nu este aici de a comunica o informaţie sau de a transmite o cunoştinţă invizibilului nostru interlocutor. La începutul dialogului *De magistro*, sfîntul Augustin stabileşte cele două funcţii ale cuvîntului, *docere* şi *discere*, a învăţa pe altul şi a învăţa pentru sine; la acestea, fiul său, Adeodatus, aduce ca obiecţie cîntecul, pe care-l putem cînta singuri. Atunci, sfîntul Augustin diferenţiază plăcerea propriu-zis muzicală de înseşi cuvintele cîntecului care, adresat sieşi, este *commemoratio*, prin care ne amintim ceva nouă înşine. Adeodatus obiectează din nou: „Cînd ne rugăm, bineînţeles că vorbim; şi totuşi nu ne este permis să credem că Dumnezeu primeşte de la noi o învăţătură sau o chemare". Răspunsul sfîntului Augustin este complex, dar, în esenţă, constă în a distinge în rugăciune un act, „jertfa dreptăţii", care nu este în sine tocmai un act de vorbire, şi o dimensiune lingvistică, fie interioară şi tăcută, fie exterioară şi sonoră: ea însoţeşte funcţia comemorativă a cuvîntului, chemarea pentru sine sau pentru ceilalţi, adunarea gîndurilor şi reculegerea[1].

Cum să înţelegem acest fapt? Noi vorbim adresîndu-ne celuilalt şi întorcîndu-ne spre el, dar pe noi ne învaţă cuvîntul şi el este cel ce acţionează asupra noastră. Cuvîntul afectează şi modifică destinatorul şi nu destinatarul. Noi ne lăsăm impresionaţi de noi înşine în faţa celuilalt şi către el. Astfel este în rugăciune

1. *De magistro*, I, 1 şi 2, trad. Madec, Paris, 1976, pp. 43-49.

prima rană a cuvîntului: deschiderea destinatarului şi-a rupt cercul, a deschis în ea o falie care îl alterează. Un altul s-a introdus tăcut în dialogul meu cu mine însumi, l-a transformat radical şi l-a rupt. Cuvîntul meu sare asupra mea şi mă afectează, cum ar face-o, desigur, orice cuvînt al meu pe care-l aud mereu, dar el mă afectează cu totul altfel prin faptul de a nu-mi fi destinat, de a avea în el un cu totul alt destinatar decît mine. Tocmai pentru că nu-mi vorbesc, pentru că nu vorbesc pentru mine, propriul meu cuvînt, alterat de la origine, poate dinainte de origine, se întoarce asupra mea cu o forţă neobişnuită.

Sfîntul Toma din Aquino o spune foarte bine: „Nu este nevoie să prezentăm rugăciunile noastre lui Dumnezeu pentru a-i arăta lipsurile şi dorinţele noastre, ci pentru a considera noi înşine că, datorită lor, trebuie să recurgem la ajutorul divin"[1]. A cere lui Dumnezeu, a înfăptui prin cuvînt un act de cerere înseamnă, vorbindu-i, a spune în acelaşi timp ceva despre el şi ceva despre noi, în mod inseparabil. Ne manifestăm nouă înşine, sîntem prin cuvînt manifestaţi nouă înşine manifestîndu-ne lui. A cere înseamnă a recunoaşte în act că nu sîntem la originea oricărui bine şi a oricărui dar, şi a recunoaşte în act pe cel căruia ne adresăm pentru ceea ce este. Orice rugăciune îl mărturiseşte pe Dumnezeu ca donator, deposedîndu-ne de egocentrism, de un cuvînt pe care în fiece moment numai destinatarul îl face posibil. Revenind la mine, rugăciunea nu-mi vorbeşte numai de mine.

Rugăciunea, spune sfîntul Bonaventura, cere fervoarea afecţiunii, adunarea gîndurilor, fermitatea aşteptării.

1. *Summa theologica*, II-a II-ae, q. 83, art. 2, ad. lum. cf. art. 9 ad. 5 um: „Rugăciunea nu este oferită lui Dumnezeu pentru a-l îndupleca, ci pentru ca noi înşine să trezim în noi încrederea de a cere."

De aceea Dumnezeu a voit „ca noi să nu ne rugăm numai mental, ci şi vocal, pentru a ne trezi inima prin cuvinte şi pentru a ne concentra gîndurile (*ad recollectionem cogitationum*) prin sensul cuvintelor"[1]. Sîntem departe de spiritualismul mut, care ar vedea în cuvîntul exprimat o simplă mişcare de efuziune şi de dispersie în exterioritate, mişcare ce ar fi, la urma urmelor, vană şi superfluă în faţa lui Dumnezeu. Mişcarea cuvîntului este ca aceea a suflului dat şi reluat. Ea mă constituie în faţa celuilalt, mă face să fiu pentru el, fiindcă îmi dă, paradoxal, ceea ce îi este necesar pentru a avea loc. Trebuie să mă reculeg pentru a mă ruga, dar de fapt rugăciunea însăşi, ca şi cuvînt, este singura care poate cu adevărat să mă adune şi să mă concentreze. Înseamnă aceasta să faci din cuvînt un simplu mijloc, instrumentul, oarecum, al unei tehnici de concentrare? Uneori aşa ar putea sta lucrurile. Dar sfîntul Bonaventura nu separă darul vocii noastre de semnificaţia a ceea ce spunem. Vocea se constituie şi ne constituie în jurul a ceea ce spune, după cum ceea ce spune se constituie în jurul celui căruia i se adresează. Prima funcţie a cuvîntului în rugăciune este deci o manifestare de sine în faţa celuilalt invizibil, manifestare care devine manifestare de sine la sine prin celălalt şi în care prezenţa de sine în faţa celuilalt şi cea a celuilalt faţă de sine nu se pot separa, ca în invizibilul poem al respiraţiei invocat de Rilke. Această manifestare nu pune în lumină numai ce era acolo înainte de ea, ci are propria sa lumină, aceea a unui eveniment, evenimentul în care ceea ce îmi este invizibil mă luminează, într-un mod fenomenologic diferit de convorbirea cu sine sau de examenul de conştiinţă.

1. *Breviloquium*, V, 10, trad. Rezette, Paris, 1967, pp. 102-103.

Cuvîntul rugăciunii are o anumită cuprindere în ceea ce priveşte sensul; astfel se pune problema raportului său cu adevărul. Aristotel, într-o frază celebră din *De interpretatione*, afirmă că „rugăciunea este un *logos*, dar nu este nici adevărată, nici falsă", ea nu este *logos apophantikos*[1]. O cerere, o rugăminte, o plîngere nu sînt, într-adevăr, capabile de adevăr precum o propoziţie predicativă. Dar rugăciunea are totdeauna normele sale de rectitudine, care pun şi ele în joc adevărul, inclusiv acela al lui *logos apophantikos*. Ea nu poate să nu comporte o teologie, explicită sau implicită, putînd fi adevărată sau falsă, astfel încît să fie posibil să se descrie gîndirea divinului într-o religie determinată numai după rugăciunile sale. Simpla formă lingvistică a rugăciunii de cerere nu este de ajuns pentru a exclude problema adevărului. De aceea, Proclus face din cunoaşterea zeilor prima etapă a rugăciunii[2], iar rectitudinea numelor divine face obiectul întrebărilor în toate religiile: Dumnezeu (sau un zeu) este numit cum se cade a fi numit şi cum vrea el să fie numit? Desigur, grija rectitudinii poate deveni numai pragmatică şi să influenţeze corectitudinea minuţioasă în îndeplinirea unui rit, ca la romanii din antichitate pentru care faptul că un preot spune un cuvînt în loc de altul sau că vocea i se poticneşte într-o rugăciune rituală era de ajuns ca să invalideze întreaga ceremonie[3]. Dar acest lucru priveşte mai curînd problema ritului decît pe aceea a rugăciunii. Aceasta comportă totdeauna o profesiune de credinţă care se poate exprima altfel decît sub formă optativă sau imperativă.

1. 17 A 4-5, trad. Tricot, Paris, 1969, p. 84.
2. *Commentaire sur le Timée*, trad. Festugière, T. II, pp. 32-33, Paris, 1967.
3. Cf. F. Heiler, *Das Gebet*, p. 151 şi D. Porte, *Les donneurs de sacré - La prêtre à Rome*, Paris, 1989, pp. 35-36.

În primele două cuvinte ale rugăciunii creştine prin excelenţă, *Tatăl nostru*, Ioan Cassian spune că „noi mărturisim cu propria noastră voce că Dumnezeul şi Domnul universului este Tatăl nostru; şi astfel recunoaştem că am fost chemaţi de la condiţia servilă la aceea de fii adoptivi"[1]. Noi afirmăm ceva despre Dumnezeu şi ceva despre noi. Istoria mîntuirii, teologia trinitară, ca şi ecleziologia (căci, chiar singur, te rogi spunînd *Tatăl nostru* şi nu *Tatăl meu*[2]), sînt în numai aceste două cuvinte, vocative, deja implicate.

Desigur, eventualul adevăr al rugăciunii ca act de vorbire nu se poate reduce doar la acela al propoziţiilor teologice predicative pe care le enunţă sau le presupune. El trimite la rectitudinea rugăciunii înseşi. Adverbul *recte*, cu dreptate, revine de mai multe ori cînd sfîntul Toma din Aquino studiază dorinţa şi cererea în rugăciune. Această dreptate se referă şi la obiectul cererii şi la modalitatea ei[3]. Cum trebuie s-o gîndim? Ca un prealabil al rugăciunii sau ca o miză a rugăciunii înseşi? Adevărul rugăciunii ca act de vorbire nu este agonic, acela al unei lupte şi al unei bătălii pentru adevăr şi chiar cu adevărul?

O obiecţie morală adesea ridicată contra rugăciunii pune în joc însăşi această întrebare. Dacă sîntem corupţi, rugăciunea noastră nu va purta în ea amprenta

1. *Conférences*, IX, 18, trad. Pichery, Paris, 1958, t. II, p. 55. De unde acel „audemus dicere", „îndrăznim să spunem", precedînd recitarea rugăciunii Pater noster în liturghia catolică.
2. Cf. sfîntul Ciprian, *De dominica oratione*, 8, ed. şi trad. Réveillaud, Paris, 1964, p. 87: „Înainte de toate, Doctorul păcii şi Învăţătorul unităţii n-a vrut ca rugăciunea să fie individuală şi privată, încît rugîndu-se, fiecare să nu se roage decît pentru sine. Noi nu spunem: Tatăl meu care eşti în ceruri (...). Pentru noi rugăciunea este publică şi comunitară". Acest pasaj este citat de sfîntul Toma din Aquino, *Summa theologica*, IIa IIae, q.83, art. 7, ad lum.
3. *Summa theologica*, IIa IIae, qu. 83, art. 9, resp.

nedreptăţii şi nu va deveni prin aceasta scandaloasă? Iar dacă sîntem virtuoşi, prin propriile noastre acte şi conform lor, la ce bun să ne rugăm? Rugăciunea celui drept ar fi superfluă, iar rugăciunea celui nedrept o nedreptate în plus, amînînd schimbarea pe care trebuie s-o facă de la sine. Montaigne era contrariat de rugăciunea unor păcătoşi înveteraţi, ceea ce i-a adus, în timpul unei călătorii la Roma, cîteva hărţuieli din partea Sfîntului Oficiu[1]. Iar Proclus, a cărui gîndire în această privinţă este diferenţiată şi complexă, afirmă totuşi, sprijinindu-se pe teza platoniciană din *Phaidon*, după care impurul nu trebuie să intre în contact cu purul, că „numai omul bun în sensul superior al cuvîntului se cuvine să se roage"[2]. Cît despre Louis-Claude de Saint-Martin, el merge pînă la a scrie: „Vă veţi ruga lui Dumnezeu şi-i veţi cere darurile şi favorurile înainte de a vă fi purificat şi de a fi dovedit în voi toate virtuţile? Ar însemna să-i propuneţi să se prostitueze"[3]. A transpune în termeni contemporani şi existenţiali un asemenea tip de interogaţie şi a deosebi o rugăciune autentică de o rugăciune inautentică n-ar transforma fundamental acest moralism. El se bazează pe o neatenţie faţă de fenomenul rugăciunii ca manifestare de sine în faţa celuilalt. Această manifestare conform cuvîntului are răsunet de fiecare dată şi în fiecare zi, pentru că ea este evenimentul unei întîlniri. Hugo von Hofmannsthal spune că fiecare întîlnire nouă ne sfărîmă şi ne recompune, ceea ce este cu deosebire adevărat despre întîlnirea care este rugăciunea.

---

1. *Essais*, I, 56, ed. Thibaudet şi Rat, Paris, 1962, p. 310, iar pentru incidentul roman, *Journal de voyage en Italie*, aceeaşi ed., pp. 1228-1229.
2. *Commentaire sur le Timée*, t. II, pp. 33-34, cf. p. 29.
3. *L'homme de désir*, ed. Amadou, Paris, 1973, p. 59, § 28. Cf. § 42, p. 77; § 101, p. 144. Într-un sens diferit, cf. § 245, p. 274.

Pentru a rămîne la rugăciunea către Dumnezeul unic, oricine ar fi cel ce se adresează lui Dumnezeu, o face totdeauna *de profundis*, din adîncurile nenorocirii sale manifeste sau ascunse, din adîncurile păcatului său. El mărturiseşte în rugăciunea sa sfinţenia divină, în faţa căreia stă şi căreia i se adresează. Dacă stă cu adevărat în faţa ei, el este deposedat prin chiar acest lucru de toate convingerile pe care le putea întreţine mai înainte despre credinţa sa proprie. Numai în lumina în acelaşi timp discretă şi neşovăielnică a rugăciunii se vede el de acum pe el însuşi, şi în această lumină el descoperă că nici un om nu este demn să se roage, dacă demn înseamnă că, pentru a o face, ne sprijinim pe un merit prealabil. Aici descoperă el şi ce-i lipseşte ca rectitudine, şi că această nedreptate trebuie cu siguranţă să traverseze, pînă la un punct nedesluşit, înseşi cererile sale. În Biblie, Moise îi răspunde lui Dumnezeu că nu ştie să vorbească şi este adesea primul răspuns al profeţilor către vocaţia lor – adică însuşi locul unde ei o înţeleg.

Dar numai de rugăciunea însăşi depinde ca, în ea, rugătorul să afle că nu ştie să se roage. „Nu ştim să ne rugăm cum trebuie", spune sfîntul Pavel[1]. Întîmplările dureroase şi fericite ale întîlnirii n-au loc decît în întîlnirea însăşi. Faliile cuvîntului nu se deschid decît vorbind. Aceasta este circularitatea rugăciunii: rugătorul se roagă pentru a şti să se roage şi, mai întîi, pentru a învăţa că nu ştie s-o facă, aducînd mulţumiri pentru rugăciunea sa ca pentru un dar al lui Dumnezeu. Nu ne putem îndrepta către Dumnezeu decît rugîndu-ne şi nu putem să ne rugăm decît fiind îndreptaţi spre Dumnezeu. Numai un salt ne face să intrăm în acest cerc. Nu există nici prolegomene şi nici un prealabil

1. *Epistola către Romani*, 8, 26.

al rugăciunii. Proclus o spune foarte bine: „A voi să te rogi înseamnă a dori să te întorci către zei; or, această dorinţă conduce şi leagă sufletul doritor cu divinul, aici aflîndu-se ceea ce ni se pare a fi lucrarea cea dintîi a rugăciunii. Actul de a voi şi actul de a te ruga nu trebuie deci să constituie două etape succesive, ci în acelaşi timp vrei şi ai rugăciunea, după măsura voinţei"[1]. El rezolvă prin aceasta aporia unei regresiuni la infinit în rugăciune, în care ar trebui să te rogi înainte de a te ruga şi pentru a o face, afirmînd: „Pentru orice s-ar ruga, cel ce se roagă va trebui mai întîi să le mulţumească zeilor tocmai pentru faptul că i-au dat puterea de a se îndrepta spre ei"[2].

Rugăciunea îşi apare sieşi ca fiind mereu devansată şi precedată mereu de cel căruia i se adresează. Ea nu începe, ea răspunde şi, chiar în incertitudinea în care se află în ceea ce priveşte spiritul ei de dreptate, numai acest fapt îi dă încredere. Cercul nu formează un cerc al absurdului: el trimite la evenimentul unei întîlniri. Acest act de vorbire nu se convinge de el însuşi, însă are certitudinea de a sta în singurul loc în care poate într-adevăr să lupte pentru adevăr şi să devină drept. Fiindcă încurcăturile cuvîntului nu se risipesc decît în cuvînt, după cum certurile îndrăgostiţilor nu se rezolvă decît în dragoste, şi astfel continuîndu-se, şi nu dacă ei se despart pentru a aştepta ca ele să dispară de la sine. Aceasta completează prima noastră descriere a rugăciunii: manifestarea de sine către altul prin cuvînt este agonică şi transformantă, fiindcă ea este dialog şi conversaţie cu celălalt într-o întîlnire în care este pus în joc adevărul nostru. Fiinţa în faţa lui Dumnezeu nu este în joc decît în rugăciune şi prin ea.

---

1. *Commentaire sur le Timée*, t. II, pp. 45-46.
2. *Id.*, p. 39. Se vede că descrierea acestei circularităţi nu presupune teologia graţiei, care este evident absentă aici.

Tradiţia creştină a insistat în mod deosebit asupra acestei dimensiuni agonice. Un foarte frumos discurs al lui Kierkegaard se intitulează: „Adevărata rugăciune este o luptă cu Dumnezeu, în care se triumfă prin triumful lui Dumnezeu"[1]. Cu multe secole înainte, a existat puternicul comentariu făcut de sfîntul Macarie la fraza evanghelică după care cei violenţi pun stăpînire pe împărăţia cerurilor. El invită pe omul încă prizonier al asprimii inimii să „se străduiască să iubească fără să aibă dragoste, să se străduiască să fie blînd fără a avea blîndeţe" etc. Şi continuă: „Să se străduiască a se ruga fără a avea rugăciunea duhovnicească. Cînd Dumnezeu va vedea cum luptă şi se străduieşte, cînd inima sa nu vrea, îi va da adevărata rugăciune duhovnicească"[2]. Şi ce-ar fi blîndeţea fără focul violenţei interioare căruia ea îi devine lumină, ce-ar fi rugăciunea fără lupta intimă cu mutismul din noi? Despre această rugăciune violentă şi la început făcută în silă, cine va spune dacă este autentică sau neautentică? Simpla posibilitate pe care o evocă nu scoate afară din joc o asemenea distincţie, care vizează să se asigure de ceea ce se cuvine şi de ceea ce nu se cuvine?

Înainte de a descrie mai bine aceste fericite răni ale cuvîntului, trebuie să ne interogăm despre ceea ce le face posibile – adresarea, alocuţiunea, tutuirea. Feuerbach notează cu justeţe: „În rugăciune, omul vorbeşte lui Dumnezeu spunîndu-i Tu", înainte de a interpreta această tutuire într-un mod tendenţios, afirmînd: „El dezvăluie astfel într-o manieră sonoră şi

1. Este vorba de unul din cele *Quatre discours édifiants* din 1844, *Oeuvres complètes*, trad. Tisseau, t. VI, pp. 342 sq., Paris, 1979.
2. *Les homélies spirituelles de saint Macaire*, trad. Deseille, Bellefontaine, 1984, pp. 224-225 (Hom. 19, 3).

perceptibilă că Dumnezeu este *alter ego*-ul său"[1]. Pentru un filosof care, ca şi Karl Jaspers, face din dezamăgire o virtute, această a doua persoană a singularului constituie deja o alunecare spre nerecunoaşterea lui Dumnezeu: „Cînd omul se adresează divinităţii *prin rugăciune*, aceasta devine pentru el un Tu cu care, pierdut cum este în singurătatea sa, ar vrea să comunice. Ea este atunci pentru el o *figură personală* (...) Totuşi, o conştiinţă autentică a transcendenţei se fereşte să-l gîndească pe Dumnezeul absolut ca fiind o persoană. Eu rezist impulsului de a face un Tu din divinitate imediat ce simt că prejudiciez astfel transcendenţa"[2]. A fi nepermis de familiar cu absolutul ar însemna să-mi apropii necuvenit departele lui, pînă la a face ca această proximitate să nu mai fie a sa, pînă la a-i substitui o imagine mitică pe care mi-aş fi inventat-o pentru mine.

Astfel, dialogul cu Dumnezeu, departe de a fi chiar locul unde Îl aflu găsindu-mă, adică fiind mai întîi detaşat de mine însumi, ar fi, dimpotrivă, locul în care Îl pierd acoperind „abisul transcendenţei" care scapă oricărei adresări. La aceasta se poate face mai întîi o obiecţie istorică: libertatea, încrederea, intimitatea cordială în cuvîntul adresat lui Dumnezeu, ceea ce creştinii numesc *parrêsia*, în loc să descrească şi să slăbească odată cu recunoaşterea absolutei sale transcendenţe, dimpotrivă, o însoţesc. Este ceea ce se dovedeşte cu claritate dacă se compară rugăciunea grecească sau romană a antichităţii cu rugăciunea evreiască şi rugăciunea creştină. Kerenyi observă că termenul dumnezeu, *theos*, la vocativ, nu este introdus decît de acestea din urmă. Şi o formulă de apropriere

1. *L'essence du christianisme*, p. 256.
2. *Philosophie*, trad. Hersch, Berlin, 1989, p. 741.

precum *Dumnezeul meu* nu indică faptul că Dumnezeu s-a degradat în lucru sau într-o proprietate a omului, ci, din contra, pecetluieşte în cuvînt o apartenenţă fără rest a aceluia care vorbeşte la acela căruia i se adresează. Pe de altă parte, este necesară o foarte stranie şi îngustă concepţie despre celălalt, despre cuvînt şi despre tutuire pentru a gîndi că adresarea n-ar putea fi decît familiaritate excesivă. Căci numai în tutuire obiectivarea se loveşte de o limită de netrecut, numai în imnul în care cîntăm pe cel pe care îl cîntăm, „abisul transcendenţei" poate fi cu adevărat recunoscut şi mărturisit. Într-adevăr, chiar tăcerea ca semn de respect şi de adorare, acel *favete linguis* al latinilor sau *eufemia* grecilor, este o tăcere tăcută, este o tăcere în faţa celuilalt şi pentru el. Este tăcere în faţa Ta şi formează o posibilitate proprie a cuvîntului, care poate singur *să facă tăcere*, să transforme tăcerea, prin actul de a rămîne tăcut, în act de prezenţă, şi nu într-o absenţă. Tăcerea este încă alocuţiune.

Un frumos imn al lui Synesios din Cyrene poate să pună în lumină acest fenomen. Primele patru versuri încep printr-un *tu* (*se*, la acuzativ, pe tine te cînt) şi anunţă că imnul este cîntat în orice oră din zi şi din noapte, înainte ca poetul să invite la tăcere diversele fiinţe ale naturii, vîntul, păsările, apele, pentru a exclama în sfîrşit: „Te cînt, fericitule, cu glasul meu, şi te cînt, fericitule, şi cu tăcerea mea, fiindcă tot ceea ce inteligenţa spune cu glasul ei, tu înţelegi şi din tăcerea ei"[1]. Creşterea ca şi irezistibilă a imnului este la fel de bine şi înflăcărarea tăcerii. Natura trebuie să tacă, pentru ca liniştea să devină voce şi pentru ca în ea, precum în „cutia sa de rezonanţă", să răsune vocea omenească, dar aceasta este încă voce în tăcerea în care se

1. *Hymne* II, ed. şi trad. Lacombrade, Paris, 1978, pp. 61-63.

împlineşte. Tăcerea în vederea divinei transcendenţe, aici puternic subliniată, nu constituie întreruperea sau suspendarea lui *Tu* iniţial, ci împlinirea lui. Tăcerea spune *Tu*, dincolo de toate numele, ca deschidere a unei priviri, dar această privire nu este deschisă decît prin cuvînt şi rămîne aceea a cuvîntului. Tăcerea rugăciunii este aici o tăcere *ascultată* de Dumnezeu, este mereu dialog, şi nu poate să fie astfel decît pentru că o primă tăcere, diferită şi pur privativă, a fost ruptă.

Rugăciunea ştie că nu ştie să se roage, dar ea nu învaţă acest lucru decît rugîndu-se, ea nu-l ştie decît atunci cînd se roagă, şi nu este reală, ca tot ceea ce ţine de întîlnire, decît în imposibil. Această dimensiune agonică nu este nimic altceva decît proba transcendenţei. Aceasta, într-adevăr, nu se dă ca atare decît atunci cînd departele său se apropie fără a înceta să fie departele, şi ea nu este încercată decît în proba cuvîntului. Persoana a doua a singularului este singura capabilă să deschidă spaţiul unei asemenea probe. Numai spunînd *Tu*, Eul poate fi complet expus, şi anume dincolo de tot ce poate stăpîni.

O nouă trăsătură se adaugă descrierii rugăciunii: manifestarea de sine către altul prin cuvînt, cuvînt agonic care luptă pentru adevărul său, este o încercare, un a suferi pe Dumnezeu, a pătimi pe Dumnezeu, o theopatie. Rugăciunea este pradă destinatarului său. Măsurîndu-se cu Dumnezeu, rugăciunea este un cuvînt care dintotdeauna a pierdut măsura, puterea de a se măsura pe ea însăşi şi de a se şti în întregime; ca orice cuvînt de dragoste, ea poartă, prăbuşindu-se sub el, povara de a se oferi, adică de a se pierde, ea suferă pe celălalt detaşîndu-se de sine. În ce fel? Cum este rănit cuvîntul rugăciunii de destinatarul său? Ascultării divine rugătorul îi adresează cuvîntul său. Spre deosebire de o ascultare omenească determinată,

această ascultare veghează deja dintotdeauna, ea n-are nevoie să fie mereu suscitată de un apel la atenţie. Cuvîntul şovăitor al vocii noastre răsună în şi după o ascultare tăcută care dintotdeauna îl precede şi îl aşteaptă. A fi astfel aşteptat îl face pentru el însuşi neaşteptat. A fi ascultat de Dumnezeu este o probă, o punere la încercare a cuvîntului incomparabilă oricărei alta, fiindcă cuvîntul nostru este aici în mod incomparabil denudat, în tot ceea ce el încearcă să ascundă, să scuze, să justifice, să obţină cu adevărat. Cuvîntul se prezintă în atenta lumină a tăcerii, vocea este cu adevărat goală.

A asculta, a împlini o dorinţă, cuvîntul este acelaşi: *audire, exaudire; hören, erhören.* Paradoxul teologic după care orice rugăciune veritabilă este, într-un mod sau în altul, îndeplinită are un punct de sprijin în fenomenul însuşi. Rugătorul vorbeşte pentru o ascultare care deja dintotdeauna îi devansează cuvîntul. Cunoaşterea acestei precesiuni divine faţă de cuvîntul omenesc face ca acesta să-şi apară sieşi ca răspunzînd acestei ascultări, care aşteaptă şi cheamă. În toate religiile se afirmă, oricare ar fi interpretarea,că divinul vrea să ne rugăm lui şi să ne adresăm lui. De aceea, actul vorbirii îşi apare sieşi ca făcut posibil de tăcerea ascultării divine, tăcerea îi dă de fapt cuvîntul, cuvîntul se primeşte el însuşi de la ea, ea îl suscită. Din acest motiv, orice rugăciune mulţumeşte pentru ea însăşi, întrucît chiar şi cea mai imploratoare rugăciune de cerere a primit deja, a primit puterea de a cere lui Dumnezeu, puterea de a se adresa lui. Numai aşa îşi apare, şi de aceasta depind multe din proprietăţile sale în calitatea ei de act. Cererea este mereu în întîrziere faţă de împlinire, aparţia de sine la sine nu este decît lunară, ea îşi ia din altă parte lumina.

În tratatul său *De dono perseverantiae*, sfîntul Augustin, împotriva rătăcirii pelagienilor, o spune minunat: „Ce să înţelegi prin aceste cuvinte: *Duhul însuşi se roagă*, decît că el te face să te rogi (*interpellare facit*)?". Şi mai departe: „Strigătul duhului este cel care face să strige (*clamare facientem*) (...). Putem înţelege de aici că este deja un dar al lui Dumnezeu acela de a striga spre Dumnezeu (...). Însuşi actul de a te ruga, adică de a cere, de a căuta, de a impresiona este un dar al lui Dumnezeu, fiindcă noi am primit Duhul fiilor înfierii în care strigăm: Abba! Părinte!"[1]. Este în joc, desigur, o teză asupra harului, care ar cere un comentariu teologic, dar este şi o strictă descriere a rugăciunii ca act de vorbire, făcut posibil de către destinatarul său, de o posibilitate care este deja favoare. Guillaume de Saint-Thierry o spune pe cît de simplu, pe-atît de clar: „Cînd eu îţi vorbesc, sînt îndreptat către tine, şi de-ar fi numai aceasta şi deja este bine pentru mine; în orice parte s-ar duce rugăciunea, niciodată nu te rog şi nu te ador fără rezultat; singur faptul de a te ruga îmi dă deja o mare răsplată"[2]. A vorbi cu Dumnezeu înseamnă a fi al lui şi cu el şi nimic nu i se va putea cere vreodată lui Dumnezeu, fără să se înscrie în spaţiul deschis de această întîlnire şi această încercare. Nu este un fapt lipsit de consecinţe.

G. van der Leeuw, în considerabila sa *Phénoménologie de la religion*, nu consacră rugăciunii, curios lucru, decît cîteva pagini scurte. El o deosebeşte de adoraţie, pe care o abordează mai departe, care i se pare în mod vizibil o posibilitate mai elevată şi mai pură, fiindcă, spune el, „rugăciunea provine din grijă"

1. *De dono perseverantiae*, XXIII, 64, trad. Chéné, Paris, 1962. p. 755.
2. *Méditation* IV, 13, in *Méditations et prières*, trad. Thomas, Paris, 1985, p. 76.

şi „oricine adoră şi-a uitat rugăciunea şi nu mai ştie decît să-l slăvească pe Dumnezeu"[1]. Nu numai că nu se prea vede, cel puţin în monoteism, cum ar putea o rugăciune, oricare i-ar fi obiectul, să nu fie mai întîi un act de adorare, nu numai că eliberarea de orice grijă nu este în mod necesar - departe de asta - scopul existenţei religioase, dar înseamnă a şi uita că rugăciunea, chiar exprimîndu-ne grija, poate să aducă mulţumiri prin ea însăşi aceluia pe care îl adoră. Adorarea Duhului care te face să strigi are loc în strigătul însuşi. De aceea, este superficial să opui pur şi simplu o rugăciune de cerere unei rugăciuni fără cerere, luînd în considerare exclusiv obiectul rugăciunii, fără a fi atenţi la actul de vorbire prin care cerem şi la modurile în care acesta s-a îndreptat spre destinatarul său. Esenţială este legătura între dorinţă şi rugăciune, putînd servi la unificarea diverselor definiţii date acesteia din urmă.

În istoria tradiţiei creştine, două definiţii au fost adesea reluate şi discutate. Una face din rugăciune o înălţare a spiritului spre Dumnezeu, cealaltă o cerere adresată lui Dumnezeu pentru cele de cuviinţă[2]. Prima disociază rugăciunea de un act de vorbire, în timp ce a doua este în general înţeleasă ca exprimîndu-se exclusiv în manieră vocală[3]. Dar amîndouă presupun dorinţa. Sfîntul Augustin spune într-o predică: „Dorinţa se roagă totdeauna chiar atunci cînd limba tace. Dorinţa care nu oboseşte este o rugăciune perpetuă. Cînd stă rugăciunea în amorţeală? Cînd dorinţa lîncezeşte"[4]. Franz von Baader, care deseori a descris şi s-a

1. *La religion dans son essence et ses manifestations*, trad. Marty, Paris, 1970, § 82, p. 525. Despre rugăciune, cf. § 62, pp. 414 sq.
2. Cf. Sfîntul Ioan Damaschin, *De fide orthodoxa*, III, 24, care le juxtapune.
3. Cf. Sfîntul Bonaventura, *Breviloquium*, V, 10.
4. Sermon LXXX, 7,trad. Humeau, *Les plus beaux sermons de saint Augustin*, t.II, p. 49, Paris, 1986.

gîndit la actul rugăciunii, va merge pînă la a identifica voinţa şi rugăciunea, afirmînd că omul, prin însăşi natura lui, şi anume ca voinţă, este o fiinţă religioasă, o fiinţă rugătoare. Fiecare din determinările voinţei ar fi o rugăciune conştientă sau incoştientă de ea însăşi, îndreptată spre Dumnezeu sau spre un idol[1].

Cînd această dorinţă de Dumnezeu apare rugătorului ca un dar al lui Dumnezeu, cînd actul însuşi prin care adresează lui Dumnezeu o cerere apare ochilor săi într-un spaţiu în care Dumnezeu deja răspunde de el, rugăciunea poate fi pe drept descrisă ca o conversaţie sau un dialog cu Dumnezeu, cu totul independent de evenimente extraordinare sau supranaturale în care auzim voci sau primim semne. Marele poet mistic persan Rûmî a descris-o într-un mod impresionant. El evocă un om care se roagă cu stăruinţă şi căruia Satan îi obiectează: „O, flecarule, la toţi aceşti «Allah», unde este răspunsul «Iată-mă»? Nici un răspuns nu vine de la tronul lui Dumnezeu". Aceasta îi inspiră îndoială şi descurajare, înainte de a-i veni, din gura unui înţelept, răspunsul divin: „Acest «Allah» pe care-l spui este «Iată-mă» al meu. Implorarea ta, durerea ta, fervoarea ta sînt mesagerul Meu către tine. Demersurile şi eforturile tale pentru a găsi un mijloc de a Mă atinge erau în realitate Eu însumi care te trăgeam spre Mine şi-ţi eliberam picioarele (...). Ca răspuns la fiecare «O, Doamne» de-al tău, există nenumăraţi «Iată-Mă» din partea Mea"[2]. Răspunsul este în chemare şi răsună în ea. Vocativul invocării este nu numai locul prezenţei rugătorului în faţa lui Dumnezeu, ci şi cel al prezenţei lui Dumnezeu în faţa rugătorului. Se pune în joc aici

1. *Sämtliche Werke*, t. II, pp. 514-515.
2. Djalâl-od-Dîn Rûmî, *Mathnawî, La quête de l'Absolu*, trad. Vitray-Meyerovitch şi Mortazavi, Paris, 1990, p. 542. Acest pasaj a fost citat de Heiler, p. 225.

aceeaşi structură de precesiune, ca şi în acel „Nu m-ai căuta, dacă nu m-ai fi găsit deja" al sfîntului Bernard şi al lui Pascal.

În monoteism, descrierea acestei înfăşurări şi împletiri a chemărilor umană şi divină poate să meargă pînă la a spune că Dumnezeu este cel care se roagă în noi. Paul Claudel spune cu obişnuita lui profunzime că Dumnezeu nu este numai cu plenitudinea noastră, ci şi cu nevoia noastră. „Numai împreună cu El această nevoie devine în noi deschidere, rostire şi chemare. El este cel care, prin inima şi gura noastră, Se invocă pe El însuşi"[1]. Franz von Baader scrie la fel: „Acelaşi Dumnezeu, care se roagă în mine, se va împlini în mine"[2]. Şi în altă parte, descriind rugăciunea ca fiind în acelaşi timp un dar şi o sarcină (*Gabe, Aufgabe*), el o compară cu mişcarea suflului: îl primim de la Dumnezeu, îl inspirăm de la el, pentru a i-l înapoia, pentru a-l expira în el[3]. Această circulaţie a suflului luat şi dat, primit şi cedat, „conspiraţie" a umanului şi a divinului, este pentru Baader de aşa natură, încît rugăciunea îi apare ca o funcţie care nu este mai puţin vitală pentru spirit decît respiraţia pentru viaţa corpului[4].

Proba acestei circulaţii, în care suflul pe care îl luăm pentru a cere este deja un suflu primit, dacă ea aparţine esenţei rugăciunii, este evident făcută în mod foarte divers, după religia cercetată. În creştinism, gîndirea Corpului mistic, conform căreia creştinii constituie mădularele lui Hristos, îi dă o modalitate particulară: este însoţită de un veritabil schimb de voci. Dacă

1. *La rose et le rosaire*, Paris, 1947, pp. 156-157.
2. *S. W.*, t. VIII, p. 29. Louise Claude de Saint-Martin spunea deja: „Nu poţi să te rogi fără ca Dumnezeul tău să nu se roage cu tine. Ce-ţi va fi refuzat, dacă cel ce acordă este acelaşi cu cel care cere?", *L'homme de désir*, § 271, p. 297.
3. *S. W.*, t. II, p. 515.
4. *S. W.* t. II, p. 500.

Dumnezeu a luat o voce umană, raportul vocii noastre cu a Sa este, prin aceasta, transformat. Privitor la un psalm, sfîntul Augustin scrie, evocîndu-l pe Hristos: „Noi facem cu el un singur om, cap şi corp. Ne rugăm, deci, către El, prin El, în El; şi vorbim cu El, şi El vorbeşte cu noi. Noi spunem în El, El spune în noi rugăciunea acestui psalm intitulat: *Rugăciunea lui David*"[1].

Asemenea citate par a conduce spre consideraţii strict teologice, care s-ar îndepărta de o descriere a rugăciunii. Ele ridică totuşi două întrebări decisive pentru o fenomenologie. Prima, deja ridicată, este aceea a suflului şi a vocii în rugăciune. De ce şi cum este rugăciunea vocală? A doua se referă la singularitatea cuvîntului în rugăciune. Ne putem ruga în mod liber, cu propriile noastre cuvinte, inventate pe măsură ce ne rugăm, dar putem, de asemenea, să „recităm" rugăciuni tradiţionale, precum psalmii pentru evrei şi creştini. Ce înseamnă de fapt „a recita" o rugăciune? Cuvîntul e potrivit? Cum poate rugătorul să-şi însuşească nişte cuvinte formulate de un altul în aşa fel încît să fie cea mai înaltă expresie a lui însuşi în acest loc de adevăr radical, de nesubstituit, intim, care este prezenţa sa în faţa lui Dumnezeu? În ce fel se petrece această apropriere a cuvîntului?

În călătoria sa în Grande Garabagne, Henri Michaux evocă pe zeul Mna, „cel mai surd dintre toţi şi cel mai mare". „Imediat ce este informat, acest zeu nu cere decît să-i satisfacă pe oameni...(nu poate să le refuze nimic)". Numai că, iată! El aude prost şi chiar aude din ce în ce mai prost. Atunci i s-a ataşat o enormă ureche artificială. „Şi există întotdeauna mari zbierători oficiali, preoţi şi ministranţi, cu voci mai ascuţite şi

1. *Enarrationes in Psalmos*, 85, 1.

mai pătrunzătoare pentru a-i striga cuvinte de implorare, după ce - fireşte - au fost precedaţi, pentru a-l alerta, de aruncători de petarde şi trompetişti aleşi dintre suflătorii cei mai puternici ai gaurilor"[1]. Dar cînd nu sîntem în Grande Garabagne, evident că nu aceasta este funcţia vocii în rugăciune.

Studiul acesteia necesită consideraţii istorice, fiindcă înţelegerea rugăciunii cu voce tare poate varia mult de la o epocă la alta şi uneori este dificil să eliberezi descrierea fenomenului de aprecierile oportune sau inoportune ce i se aduc. Ce abis, de exemplu, între acest admirabil vers al lui Eschil: „Qu'attendons-nous pour déployer en faveur d' Oreste notre seule force, celle de nos voix*?"[2], în care rugăciunea este literalmente forţa gurilor, şi acest distih de Angelus Silesius: „Crois-tu donc, pouvre homme, que les cris de ta bouche/ Soient le chant de louange qui convient à la Déité silencieuse**?"[3]. Cît despre Montaigne, el pare să facă solidară proferarea rugăciunilor cu inautenticitatea lor, scriind: „Ne rugăm din obişnuinţă şi prin tradiţie sau, mai bine zis, ne citim sau rostim rugăciunile. La urma urmei, nu-i decît prefăcătorie"[4], pe cînd Ludwig Feuerbach vede în această proferare o proprietate esenţială a rugăciunii: „Ţine de săvîrşirea rugăciunii ca ea să fie pronunţată cu voce tare, explicit

1. *Ailleurs*, Paris, 1962, pp. 132-133.

* „Ce aşteptăm ca să desfăşurăm în favoarea lui Oreste singura noastră forţă, aceea a glasurilor noastre?" (n. tr.)

2. *Les Choéphores*, v. 719-721, trad. Mazon, Paris, 1972, p. 107. În ceea ce-l priveşte, Claudel traduce: „Ne saurons-nous par la prière/ Porter secours à Oreste?" („Oare n-am putea prin rugăciune/ să-i dăm ajutor lui Oreste?")

** „Crezi, deci, biet om, că strigătele gurii tale/ Ar fi cîntecul de laudă ce convine Divinităţii tăcute?" (n. tr.)

3. *Pèlerin chérubinique*, I, 239, trad. Plard, Paris, 1946, p. 99, cf. distihul următor despre superioritatea tăcerii.

4. *Essais*, I, 56, *ed. cit.*, p. 304.

şi expresiv. Involuntar, rugăciunea ţîşneşte de pe buze– presiunea inimii face să sară bariera gurii"[1].

Totodată, opoziţia dintre rugăciunea vocală şi rugăciunea tăcută este mai complexă decît pare. În epocile în care rugăciunea cu voce tare este o regulă, putem numi tăcută (*tacitus*) o rugăciune pronunţată cu jumătate de voce sau doar murmurată[2]. Şi cum să caracterizăm rugăciunea Anei, descrisă în Biblie? „Eli îi privea gura. Ana vorbea foarte încet: buzele ei se mişcau, dar nu i se auzea glasul, iar Eli gîndi că ea era beată"[3]. Talmudul va deduce că „nu trebuie să ridici prea tare vocea", dar că „nici nu trebuie să reduci rugăciunea la o simplă meditaţie". „Cum să faci, atunci? Să vorbeşti cu buzele"[4]. Poetul latin Persius va vedea aici o caracteristică a unor rugăciuni evreieşti: *Labra moves tacitus*, îţi mişti buzele fără a emite un sunet[5], cam ca, în epoca noastră, cei care nu ştiu bine să citească. Nu este o rugăciune sonoră[6] şi, în acest sens,

1. *L'esence de christianisme*, p. 257.
2. Cf. Siegfried Sudhaus, „Lautes und leises Beten", *Archive für Religionswissenschaft*, 9, 1906, p. 185-200. Îi mulţumesc lui François Guillaumont pentru că mi-a comunicat acest articol foarte util.
3. *I Regi* 1, 12-13. Se vede că este surprins că n-o aude.
4. *Talmud de Jérusalem, Traité des Berakhoth*, IV, trad. Schwab, Paris, 1871, p. 72, cf. p. 350. Într-un mod cam neaşteptat, toate acestea sînt discutate de H.A. Wolfson în lucrarea magistrală despre Philon din Alexandria, *Philo*, t. II. pp. 248 sq., Harvard, 1982.
5. *Satires*, V, v. 184.
6. Împotriva lui Calvin, care scrie despre acest subiect: „Fiindcă uneori cele mai bune rugăciuni se fac fără a vorbi, totuşi se întîmplă că simţirea inimii este atît de arzătoare, încît ea aţîţă şi limba şi buzele fără nici o afectare ambiţioasă. De aici provenea faptul că Ana, mama lui Samuel, murmura voind să se roage. Şi credincioşii experimentează zilnic în ei înşişi ceva asemănător cînd, în rugăciunile lor, scot strigăte şi suspine fără să se gîndească", *Institution de la religion chrétienne*, IX, ed. Pannier, Paris, 1961, t. III, p. 167.

am putea-o numi tăcută, dar ea este încă vocală şi comportă aceleaşi mişcări ca şi cum am pronunţa-o. Ea este, la marginea tăcerii, ultimul stadiu al murmurului. Unde începe şi unde sfîrşeşte rugăciunea vocală? Pentru noi, a citi, fie şi o carte religioasă, este o activitate esenţial diferită de a ne ruga. Dar cînd lectura are loc cu voce tare, cînd, chiar singuri, dăm glas la ceea ce citim, fiind trup şi suflet, deosebirea este mai puţin clară şi poate chiar să dispară. În Evul Mediu creştin, *lectio* tinde spre *meditatio*: citind Sfintele Scripturi, oamenii se hrănesc cu ele, le rumegă, le gustă savoarea şi, spune J. Leclerq care descrie practica respectivă, „toată această activitate este în mod necesar o rugăciune, iar *lectio divina* este o lectură rugătoare"[1].

În antichitatea păgînă ca şi în cea evreiască, apoi creştină, rugăciunea cu voce tare şi inteligibilă este rugăciunea cea mai normală şi cea mai frecventă[2]. Ea cunoaşte excepţii, dar acestea se caracterizează exact ca excepţii, legate de circumstanţe sau de practici specifice, ele fiind mai degrabă rugăciuni murmurate decît rugăciuni cu totul tăcute. Ba chiar se susţine ideea că intensitatea şi forţa unei rugăciuni se pot evidenţia prin claritatea şi vivacitatea cu care este spusă, cîntată sau strigată. Nu pentru că zeii sau Dumnezeu ar fi surzi, ca Mna pentru Michaux, şi nu ne pot auzi murmurele, ci pentru că o manifestare de sine în faţa lui Dumnezeu n-ar putea fi pur spirituală şi acosmică. A te manifesta tu însuţi înseamnă a te manifesta pentru Dumnezeu în lume, şi a te manifesta întreg.

---

1. *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris, 1963, pp. 72-73.
2. Cf. Sudhaus, art. citat, pp. 188, 190, şi W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, t. I, p. 175, Londra, 1975, : „Modalitatea normală a rugăciunii era aceea de a o spune cu voce tare".

Prin ce să te manifeşti în întregime, dacă nu prin voce, indisolubil spirituală şi carnală? Mîhnirea, bucuria, nevoia, mulţumirea vor să se spună şi să se clameze. A te ruga vocal înseamnă a face din corp un element esenţial al rugăciunii. Sfîntul Toma din Aquino spune despre rugăciunea vocală că este necesară „pentru ca omul să-l slujească pe Dumnezeu cu tot ceea ce are de la Dumnezeu, adică nu numai cu spiritul, dar şi cu trupul său"[1]. Ofranda şi slujba vocii, dar al cuvîntului şi remitere a suflului sînt evenimentul în care totul, fără părtinire şi restricţie, poate împreună să fie sacrificat. Căci, dacă unele religii prescriu purificări corporale prealabile rugăciunii şi dacă un orator poate, înainte de a vorbi, să-şi limpezească, cum se zice, vocea, ea nu va fi purificată şi cu adevărat limpede, nu se va putea preface decît vorbind, nu se ridică şi nu se transformă decît dăruindu-se, chiar de-ar fi uneori spartă, tremurătoare sau bîlbîită. În loc să fie în rugăciune simpla manifestare exterioară a unei stări interioare, o expresie, ea devine aici o efuziune care adună şi o ofrandă care concentrează. Nu primeşti decît dăruind, nu exişti ca sine decît aruncîndu-ţi vocea spre lume, în afara ta. Paul Claudel spune că rugăciunea vocală „este o sanctificare, în fond, a respiraţiei noastre", ceea ce nu se confundă cu o tehnică a stăpînirii suflului, şi prin aceasta, continuă el, este „de o parte, un mijloc de a refula gîndurile deşarte, de alta, o purificare prin ritm a fierberii dezordonate a imaginaţiei noastre şi, în sfîrşit, o amorsare a sensibilităţii şi a atenţiei noastre"[2]. Disciplina introdusă de voce face ca şi cuvîntul însuşi să asculte, să devină ascultare în esenţa lui. Rugăciunea vocală pune capăt

1. *Summa theologica*, IIa IIae, qu. 83, art. 12.
2. *Emmaüs, Oeuvres complètes*, t. XXIII, Paris, 1964, p. 82.

dezordinii rumorii interioare şi astfel este atenţie la cel căruia ne adresăm. În rugăciune, vocea nu este instrumentală.

Un al doilea aspect al rugăciunii vocale, fie că este individuală sau colectivă, este caracterul ei public. Te rogi lui Dumnezeu, dar te rogi în lume. Poţi să te retragi deoparte pentru a te ruga, dar rugăciunea n-ar putea fi în ea însăşi secretă, în afară de un secret luminos şi voind să se expună, fiindcă ea este act de prezenţă şi de manifestare. În antichitate, rugăciunea murmurată sau de neauzit este adesea asociată cu practici magice sau cu cereri ruşinoase. Magicianul vrea să rămînă deţinător al formulelor şi incantaţiilor sale: ele nu trebuie proclamate. Şi există anumite dorinţe pe care ne-ar fi ruşine să le enunţăm cu voce tare, chiar şi numai pentru noi înşine. Literatura antică furnizează în această privinţă cîteva exemple[1]. De aceea Seneca termină una din scrisorile sale către Lucilius citînd un filosof care afirmă: „Consideră-te eliberat de toate patimile atunci cînd vei fi ajuns să nu mai ceri divinităţii nimic din ceea ce n-ai putea cere în prezenţa tuturor", ceea ce el însuşi transpune într-un frumos chiasm: „Trăieşte cu oamenii ca şi cum Zeul te-ar vedea; vorbeşte cu Zeul ca şi cum oamenii te-ar asculta"[2]. Montaigne se mai raportează încă la pitagoricieni, care voiau ca rugăciunile către Zeu „să fie publice şi auzite de oricine, ca să nu i se ceară vreun lucru indecent sau nedrept"[3]. Aceasta ar putea să ni se pară

1. Cf. curiosul pasaj din Horaţiu (*Epître*, I, XVI), citat de Montaigne, *Essais* I, 56. În sens opus, Ioan Cassian (*Conférences*, IX, 35, *ed. cit.*, pp. 71-72) arată că unul din motivele rugăciunii tăcute, în care numai Dumnezeu cunoaşte cererile noastre, este faptul că puterile diavoleşti nu pot să le surprindă.
2. *Lettres à Lucilius*, I, 10, 5, trad. Noblot, Paris, 1969, t. I, pp. 35-36.
3. *Essais*, I, 56, p. 310.

naiv sau arhaic, dar pune limpede în evidenţă o proprietate a rugăciunii vocale: ca manifestare în lume, ea are un caracter public cel puţin virtual şi, de fapt, ea este totdeauna auzită de cel puţin un om, cel care o pronunţă. Chiar atunci cînd i-aş fi singurul martor, acest act al vorbirii şi-ar păstra responsabilitatea care-i este proprie. Este în mod necesar un semn de naivitate dacă am lua-o în serios? Este fără rost să subliniem că orice cuvînt omenesc, fie el solitar şi adresat lui Dumnezeu, comportă întotdeauna ca orizont comunitatea întru cuvînt a oamenilor?

Aceasta ridică problema importanţei respective a rugăciunii colective şi a rugăciunii individuale. Chiar adversarii rugăciunii vocale sînt de acord că ea este necesară rugăciunii colective care, deşi poate comporta momente de tăcere, nu se poate concepe fără voce. Iar superioritatea rugăciunii colective este subliniată de numeroase tradiţii religioase. Talmudul merge pînă la a afirma că „numai rugăciunile spuse în sinagogă sînt ascultate", iar Maimonide scrie că „trebuie să te alături unei comunităţi şi să nu te rogi singur cînd ai posibilitatea să te rogi în comun"[1]. Creştinismul are aceeaşi insistenţă, marcată de frazele Scripturii: „Acolo unde doi sau trei se află adunaţi în numele meu, eu sînt în mijlocul lor" şi dacă „se pun de acord pentru a cere ceva, le va fi dăruit de Tatăl meu care este în ceruri"[2]. Comunitatea oamenilor adunaţi ca să roage nevăzutul dă acestuia o manifestare vizibilă. Ea este cu atît mai deschisă invizibilului cu cît este mai vizibilă, cu atît mai spirituală cu cît este mai corporală. În anumite credinţe, această comunitate se lărgeşte

1. Împrumut aceste citate din *Cahiers d'études juives*, Nouvelle série, 1, *La prière*, pp. 10 şi 16.
2. *Matei* 18, 19-20.

dincolo de membrii săi vizibil prezenţi. Vocea arată invizibilul care cheamă, convoacă şi reuneşte.

Este ea prin aceasta un simplu mijloc, o simplă condiţie *sine qua non*? Prezenţa reciprocă a oamenilor şi prezenţa lor comună în faţa lui Dumnezeu în împărtăşirea cuvîntului merg dincolo de aceasta. Nimeni nu se roagă numai pentru el însuşi, iar colectivitatea se roagă şi ea, vorbeşte şi ea pentru cei care nu mai pot sau nu pot încă vorbi; ea vorbeşte pentru absenţi şi pentru dispăruţi, ea vorbeşte pentru alţii, special pentru ei, dar şi în locul lor. Şi se poate ca fiecare, în singurătatea însăşi, să nu fie decît locţiitorul comunităţii. De aceea, deosebirea fenomenologică între rugăciunea comunitară şi rugăciunea solitară, unde este în joc esenţa, nu este identică nicidecum cu diferenţa empirică între rugăciunea colectivă şi rugăciunea individuală. Pentru Plotin, de exemplu, care nu evocă aproape niciodată rugăciunea, adevărul acesteia constă în a tinde spre Dumnezeu însuşi cu sufletul nostru, şi nu cu nişte cuvinte, şi în a-l ruga „între patru ochi"[1]. Chiar dacă numeroşi filosofi s-ar aduna în acelaşi loc pentru a se ruga în acest fel, rugăciunea lor ar rămîne în esenţă solitară. Cît despre Proclus, el face clar deosebire între „rugăciunea filosofică" şi „rugăciunea legală, conformă uzanţelor tradiţionale ale cetăţilor", necesar colectivă, iar această deosebire confirmă o diferenţă între cuvinte, „cuvintele considerate în interior în reflecţia ştiinţifică" şi „cuvintele a căror soartă este de a fi de două ori îndepărtate de intelect, cele proferate în afară în vederea învăţămîntului şi a raporturilor sociale"[2]. Asemenea opoziţii, în care proferarea cuvîntului este o formă

1. *Ennéades*, V, 1, 6, cf. Heiler, *Das Gebet*, p. 229.
2. *Commentaire sur le Timée*, t.II, pp. 36 şi 41.

de degradare, iar rugăciunea cea mai solitară este în mod necesar cea mai înaltă, sînt radical excluse în altă parte.

În creştinism, de exemplu, orice rugăciune este prin excelenţă comunitară, fiindcă orice individ nu se roagă şi nu se poate ruga, chiar şi în cea mai mare izolare, decît ca mădular al Trupului mistic al lui Hristos şi deci totdeauna în Biserică. Desigur, rugăciunea individuală se deosebeşte de rugăciunea colectivă, dar numai ca variante ale aceleiaşi rugăciuni ecleziale, ceea ce indică în însăşi forma sa *Tatăl nostru*. Fiecare din cele două variante trimite la cealaltă ca la ceva fără de care nu s-ar putea desăvîrşi pe deplin: întotdeauna, rugăciunea solitară nu este decît o detaşare provizorie de rugăciunea colectivă, de vreme ce este întotdeauna eclezială, iar rugăciunea colectivă n-are nimic dintr-o entitate imaginară plutind pe deasupra indivizilor care o pronunţă, ci se înrădăcinează în actul propriu al fiecăruia. Trebuie ca fiecare să spună şi să repete Crezul, la persoana întîi singular, dar *Crezul* creştin nu afirmă că Hristos a murit pentru mine, ci pentru noi, *pro nobis*. Rugăciunea întemeiază astfel un mod *sui generis* de comunitate prin cuvînt şi în cuvînt.

O dovedeşte şi o altă trăsătură: insistenţa asupra faptului că trebuie să te rogi pentru tine, rugăciunea pentru tine fiind condiţia rugăciunii pentru altul [1]. Ele nu sînt în concurenţă şi nu este nimic egoist în faptul că una o întemeiază pe cealaltă, căci prin ea stau eu în faţa lui Dumnezeu şi sînt chemat la propria mea condiţie, departe de a mă diviniza pe mine însumi.

1. Sf. Toma din Aquino, *Summa theologica*, IIa IIae, qu. 83, art. 7, ad 2 um.

Această împletire de voci şi de destine a dat naştere frumoaselor consideraţii ale sfîntului Augustin despre veşnicia rugăciunii. A suscitat mereu dezbateri, fiindcă oamenii s-au întrebat cum este posibil ca cineva să se roage întruna. Soluţia cea mai banală constă în a afirma că orice acţiune poate deveni rugăciune cînd este oferită lui Dumnezeu, ceea ce disociază evident rugăciunea de actul vorbirii. Dar există cel puţin o rugăciune vocală perpetuă, aceea a comunităţii, în care, atunci cînd un membru tace, altul ia cuvîntul. Sfîntul Augustin descrie rugăciunea Bisericii ca rugăciunea neîncetată a unui unic şi singur om de-a lungul spaţiului şi timpului[1]. Independent de această perspectivă teologică, singularitatea rugăciunii, care se ştie pe ea însăşi ca o voce într-un cor, ca un moment al unei comunităţi istorice a cuvîntului, este clar subliniată.

Că acest cuvînt poate să fie cu atît mai propriu fiecăruia, cu cît nu-i aparţine exclusiv, ci trece, circulă şi se transmite de la o voce la alta şi de la o viaţă la alta, consumîndu-le şi săvîrşindu-le din zbor, că cea mai înaltă intimitate cu Dumnezeu se spune prin cuvinte pe care nu le inventăm, ci care mai degrabă ne inventează, prin aceea că ele ne găsesc şi ne descoperă acolo unde eram fără s-o ştim, că rugăciunea după tipic, rugăciunea folosind formule tradiţionale sau scripturare, nu este o rugăciune constrînsă, ci cea mai liberă din toate, iată ceea ce formează o trăsătură esenţială a rugăciunii vocale. A te ruga nu înseamnă a cita, ci înseamnă a fi citat să compari prin ceea ce spui în faţa a ceea ce spui şi în el. Desigur, în alte domenii ale existenţei eu pot folosi, pentru a comunica ceva cu totul personal, cuvintele altuia şi, de

1. Cf Emile Mersch, *Le corps mystique du Christ*, t.II, pp. 106 sq., Paris-Bruxelles, 1936.

exemplu, pot face o declaraţie de dragoste citînd versurile unui poet sau îmi pot exprima părerea printr-un proverb. Eu îmi însuşesc aceste cuvinte; dar depinde de efectul lor stilistic particular ca ele să fie identificate drept un citat. În rugăciune, nu este acelaşi lucru. A spune o rugăciune înseamnă a ţi-o însuşi sau a i te apropria într-o cu totul altă modalitate.

Acest fenomen foarte comun n-a fost decît extrem de puţin meditat şi tematizat. Ioan Cassian o face cu o mare precizie, privitor la folosirea psalmilor în rugăciune: „Însufleţit de acest aliment cu care se hrăneşte fără încetare, (călugărul) se pătrunde într-atît de toate sentimentele exprimate în psalmi, încît începe să-i cînte nu ca fiind compuşi de profet, ci ca şi cum el însuşi ar fi autorul şi ca pe o rugăciune personală (*velut a se editos quasi orationem propriam*) (...); sau, cel puţin, socoteşte că au fost făcuţi special pentru el (*vel certe ad suam personam aestimet eos fuisse directos*) şi ştie că ceea ce exprimă ei nu s-a realizat numai odinioară în persoana profetului, ci îşi găseşte şi în el împlinirea în fiecare zi"[1]. Nu s-ar putea descrie mai bine actualizarea psalmului în rugăciune. Desigur, într-un mod cu totul exterior, s-ar putea socoti o oarecare îndrăzneală să treci drept autorul unui cuvînt considerat inspirat. Dar nu este orgoliu, căci credinţa în inspiraţie comportă tocmai dimensiunea unei perpetue noutăţi şi actualităţi. A te ruga psalmodiind nu înseamnă a adăuga o interpretare teoretică alteia, ci a te lăsa interpretat de psalmi, a-ţi oferi propria viaţă, căreia ei îi dau altfel cuvîntul, acela al lui Dumnezeu, ca spaţiu al rezonanţei şi al făgăduinţei lor. Iată de unde dimensiunile temporale asupra cărora insistă

1. Ioan Cassian: *Conférences*, X, 11, *ed. cit.*, p. 92.

Ioan Cassian în continuare: noi ne rugăm prin psalmi anticipîndu-le sensul, ca şi cum i-am inventa şi ni i-am aminti totodată, aducîndu-ne aminte de propriile noastre încercări, care le sînt cea mai bună explicaţie.

De aceea există o viaţă de rugăciune, „o viaţă, spune Claudel, care transportă în domeniul spiritului activităţile uluitor de complexe, variate, ingenioase şi uneori paradoxale ale fiziologiei", întrucît „trebuie ca Verbul să devină carne în noi"[1]. Această viaţă este susţinută de vocea care ne adună şi ne concentrează, în altă parte decît în noi înşine, în faţa lui Dumnezeu. În religiile în care Dumnezeu este el însuşi Cuvînt, rugăciunea pare că ţîşneşte de peste tot, ca în frumoasa şi surprinzătoarea concluzie a tratatului lui Tertulian despre rugăciune, în care afirmă că „orice făptură se roagă", chiar şi animalele, şi, ceea ce l-ar fi încîntat pe Olivier Messiaen, că păsările, neavînd mîini, fac pe cer semnul crucii cu aripile lor şi „spun ceva ce pare a fi o rugăciune"[2]. Nu-i decît exaltare sau foarte riguroasa percepţie că vocea umană, în ceea ce are ea unic şi de neînlocuit, este totdeauna imnică şi nu poate vorbi fără a da glas la tot ceea ce nu glăsuieşte, fără a aduce la cuvînt tot ceea ce rămîne mut sau nu face decît să se bîlbîie, fără a oferi lui Dumnezeu, cu ea şi în ea, lumea întreagă rănită de cuvînt? Philon Evreul făcea din om o creatură „euharistică", o creatură al cărei act propriu şi integral al său constă în a aduce mulţumiri, pentru că tot ce i-am putea oferi lui Dumnezeu îi aparţine deja, în afară de actul însuşi prin care mulţumim „prin toate expresiile vocii care au revenit cuvîntului şi cîntului"[3]. Vocea umană devine

1. *L'abbé Brémond et la prière*, august 1993.
2. *De oratione*, 29, cf. ed. Evans, Londra, 1953, pp. 39-41.
3. *De plantatione*, §§ 130-131, ed. Pouilloux, Paris, 1963, pp. 82-83.

un loc de întoarcere a lumii la Dumnezeu. Ea dă ceea ce nu are, fără să însemne că nu dă nimic şi, de altfel, ea nu poate să se dea decît pentru că nu se posedă, vocea fiind în fiecare cuvînt ceea ce nu-şi aparţine.

Insistenţa exclusivă, de mai sus, asupra rugăciunii vocale nu implică ignorarea formelor variate şi profunde ale rugăciunii tăcute. Dar acestea nu se pot defini şi constitui decît în raport cu cea dintîi. Numai glasul poate să tacă şi numai cuvîntul poate să facă linişte. Retragerea sau suspendarea vocii n-ar putea să fie iniţiale, iar rugăciunea vocală este dintotdeauna presupusă, chiar dacă există stări ale vieţii religioase în care poate deveni imposibilă sau inoportună. Ea este întemeietoare a tuturor celorlalte forme de rugăciune, ce suspendă şi interiorizează vocea. Şi acest caracter întemeietor nu înseamnă că ea n-ar fi decît o formă iniţială, grosieră, simplă a rugăciunii pe care s-ar ridica încetul cu încetul forme mai subtile, mai pure, mai elevate. Ea nu pare simplă decît pentru că este cea mai comună, dar are întreaga complexitate a vocii, de la strigăt la murmur, şi aceea a unui act de vorbire ce poate cere, mulţumi, întreba, povesti, renunţa, promite... Celelalte forme de rugăciune îi sînt mai curînd simplificări, ele nu reţin din ea decît un aspect sau altul, deja conţinut real sau virtual într-însa. Sfînta Tereza de Avila arată că în rugăciunea vocală se pot produce cele mai înalte stări de contemplaţie. De aceea rugăciunea vocală, în diversitatea formelor sale, este ca un indice al existenţei religioase, nelăsînd în afara ei nici unul din fenomenele constitutive ale religiei. Ea nu este un ascunziş într-o altă lume, nici fugă din finitudine, fiindcă ea face lumea întreagă prezentă invizibilului şi, manifestîndu-ne în faţa lui cu trupul şi sufletul, ne descoperă propria noastră condiţie şi propria

noastră finitudine într-o lumină directă, într-o claritate incandescentă a vocii imploratoare.

De ce să-l numim cuvînt rănit? El îşi are totdeauna originea în rana unei bucurii sau a unei mîhniri, întotdeauna o sfîşiere îl face să-şi deschidă buzele. Şi o face fiindcă este mereu şi altfel rănit. Rănit prin ascultarea şi apelul care l-au precedat deja dintotdeauna şi îl descoperă lui însuşi, în adevărul său mereu în suferinţă, mereu agonic, luptînd ca Iacob toată noaptea în ţărînă pentru a-i smulge lui Dumnezeu binecuvîntarea, păstrînd semnul unei răsuciri şi al unei şchiopătări prin care cuvîntul este cu atît mai încrezător, cu cît este mai puţin sigur de propriul său mers. Căci rugătorul învaţă în rugăciune că nu ştie să se roage, este chemat de un apel care-l cuprinde din toate părţile şi încearcă să intre în rugăciunea perfectă – nu este momentul potrivit să examinăm dacă este posibilă –, cea care de la Dumnezeu ar merge la Dumnezeu, într-o voce, şi deci într-un corp omenesc, cea prin care Dumnezeu s-ar invoca pe el însuşi. Rănit mai este cuvîntul de voinţa de a da glas tuturor vocilor care tac, fiind interzise rugăciunii de jocul ecourilor prin care ele se adresează idolilor individuali sau colectivi, sau de atrocitatea destinului pe care îl îndură, a căror disperare nu devine nici măcar strigăt în care ele l-ar învinui pe Dumnezeu, ceea ce poate fi un mod de a se ruga.

Acest act al unui cuvînt rănit de alteritatea radicală al celui căruia îi vorbeşte este pură adresare. El nu vorbeşte pentru a învăţa ceva pe cineva, chiar dacă spune totdeauna ceva despre noi înşine şi despre lume, el încredinţează celuilalt ceea ce acesta ştie şi îi cere ceva despre care el ştie că avem nevoie. Nici măcar preţ de o clipă cuvîntul nu se disociază de

probare, el este încercat în toate sensurile de el însuşi, şi de ceea ce spune, şi de ceea ce nu ajunge să spună, şi prin cel căruia îi vorbeşte. El însuşi învaţă din această încercare, şi de aceea rana îl face mai puternic, cu atît mai puternic cu cît nu va fi căutat să o vindece.

Fenomenul saturat

de Jean-Luc Marion

„Ceea ce vine pe lume fără să neliniştească
nu merită nici atenţie, nici răbdare".
R. Char

I

Cîmpul religiei ar putea să se definească simplu ca fiind ceea ce filosofia exclude sau, în cel mai bun caz, acceptă. O asemenea constanţă în antagonism nu se poate reduce la o anume opoziţie ideologică sau la o anumită prejudecată anecdotică. Ea se bazează, de fapt, pe un motiv perfect rezonabil: „filosofia religiei", dacă ar exista vreuna, ar trebui să descrie, să producă şi să constituie fenomene; ea s-ar găsi atunci confruntată cu o alternativă dezastruoasă: sau este vorba de fenomene ce pot fi definite obiectiv, dar care-şi pierd specificitatea religioasă, sau este vorba de fenomene specific religioase, dar care nu se pot descrie obiectiv. Un fenomen religios în sens strict – ţinînd de o „filosofie a religiei", deosebită de sociologia, de istoria şi de psihologia religiei – ar trebui să facă deci vizibil ceea ce n-ar putea totuşi să se obiectiveze. Fenomenul religios echivalează astfel cu un fenomen imposibil sau, cel puţin, marchează limita dincolo de care fenomenul nu mai este în general posibil. Astfel, fenomenul religios pune problema posibilităţii în general a fenomenului, mai mult decît pe aceea a religiei.

Această graniţă odată admisă, rămîn totuşi mai multe moduri de a o înţelege. Religia n-ar putea face imposibil fenomenul în general, dacă posibilitatea însăşi a fenomenului n-ar fi deja definită: începînd din ce moment devine imposibil să vorbim de fenomen şi după ce criterii de fenomenalitate? Dar posibilitatea fenomenului – deci posibilitatea de a declara un fenomen imposibil, adică invizibil – nu s-ar putea preciza, la rîndul ei, fără a stabili şi termenii posibilităţii considerate în ea însăşi. Supunînd fenomenul jurisdicţiei posibilităţii, filosofia expune, într-adevăr, în plină lumină propria sa definiţie a posibilităţii nude. Întrebarea despre posibilitatea fenomenului implică întrebarea asupra fenomenului posibilităţii. Mai mult, forţa raţională a unei filosofii, măsurîndu-se după amploarea a ceea ce ea face posibil, se va măsura şi după amploarea a ceea ce face vizibil – după posibilitatea, în ea, a fenomenalităţii. Fenomenul religios ar deveni astfel, după cum se întîmplă să fie admis sau respins, un indiciu privilegiat al posibilităţii fenomenalităţii.

Ne vom sprijini mai întîi pe Kant. Definiţia metafizică a posibilităţii o enunţă astfel: „Ceea ce corespunde condiţiilor formale ale experienţei (după intuiţie şi concepte) este posibil (*mit den formalen Bedingungen der Erfahrung* (...) *übereinkommt*)". Uimitoare aici este legătura intimă pe care Kant o stabileşte între posibilitate şi fenomenalitate: posibilitatea rezultă explicit din condiţiile experienţei; printre aceste condiţii intervine şi intuiţia, care arată că experienţa ia forma unei fenomenalităţi – că experienţa are o formă („condiţii formale"), tocmai pentru că ea experimentează forme de apariţie sensibile. Aici, posibilitatea depinde de fenomenalitate. Ar trebui deci să conchidem că fenomenul îşi impune posibilitatea, în loc să se supună condiţiilor ei? Nicidecum, pentru că posibilul nu se

conformează obiectului experienţei, ci „condiţiilor sale formale": posibilitatea nu rezultă din fenomen, ci din *condiţiile* puse oricărui fenomen. O exigenţă formală se exercită deci asupra posibilităţii, aşa cum Kant arată puţin mai departe: „Postulatul posibilităţii lucrurilor cere (*fordert*) ca, în consecinţă, conceptul lor să se conformeze condiţiilor formale ale unei experienţe în general". Accesul fenomenului la propria sa manifestare trebuie să se supună exigenţei posibilităţii; dar posibilitatea depinde ea însăşi de „condiţiile formale ale experienţei"; cum se stabilesc, atunci, în ultimă instanţă, aceste „condiţii formale" determinînd împreună fenomenalitatea şi posibilitatea? Kant indică acest lucru indirect, dar fără ambiguitate, făcînd sublinierea următoare: „categoriile modalităţii (...) nu exprimă decît raportul cu facultatea de cunoaştere"[1]. Condiţiile formale ale cunoaşterii se articulează aici direct pe facultatea de cunoaştere. Adică intuiţia şi conceptul determină dinainte posibilitatea oricărui fenomen ca să apară. Posibilitatea – şi mai ales imposibilitatea – unui fenomen se decide pe măsura „facultăţii de cunoaştere", concret, pe măsura jocului intuiţiei şi al conceptului într-un spirit finit. Orice fenomen care se acordă cu finitudinea facultăţii de cunoaştere şi cu exigenţele ei este posibil.

Kant nu face astfel decît să confirme o decizie deja luată de Leibniz. Desigur, unul gîndeşte posibilitatea fenomenală plecînd de la un spirit finit, celălalt, de la un spirit infinit (sau indefinit); dar şi unul şi altul ajung la o aceeaşi posibilitate, respectînd condiţiile fenomenului. Într-adevăr, metafizica se supune „Marelui Principiu (...) care susţine că nimic nu se face fără

1. *Kritik der reinen Vernunft*, respectiv A 218/B 265, A 220/B 267 şi A 219/B 266.

raţiune suficientă, adică nimic nu se întîmplă fără să fie posibil ca acela care ar cunoaşte suficient lucrurile să poată oferi o Raţiune suficientă pentru a determina de ce este aşa şi nu altfel"[1]. Astfel, nimic „nu se face", „nu se întîmplă", pe scurt, nu apare, fără a fi atestat ca „posibil"; la rîndul ei, această posibilitate este echivalentă cu posibilitatea de a cunoaşte raţiunea suficientă a unei asemenea apariţii. Ca şi Kant, pentru Leibniz, dreptul de a apărea – posibilitatea unui fenomen – se joacă de către facultatea de cunoaştere folosindu-se capacitatea raţiunii care, oricare ar fi, precede acel lucru pe care îl face posibil. Cum „facultatea de cunoaştere" va stabili condiţiile de posibilitate, raţiunea suficientă este deja de ajuns ca să facă posibil ceea ce, fără ea, va fi rămas imposibil. Această dependenţă se arată cu o deosebită claritate în cazul sensibilului. Fireşte, „lucrurile sensibile" apar şi îşi merită denumirea de „fenomene", dar ele o datorează unei „raţiuni", alta, diferită de însăşi apariţia lor, care singură este de ajuns să califice această aparenţă ca un fenomen: „...Adevărul lucrurilor sensibile nu constă decît în legătura fenomenelor, care trebuie să aibă raţiunea sa..."[2]. Cînd Leibniz opune, printre fiinţările (*étants*) pe care le recunoaşte ca permanente (*Creatura permanens absoluta*), fiinţarea plenară (*Unum per se, Ens plenum. /substantia/ Modificatio*) fiinţării diminuate pe care o asimilează cu fenomenul (*Unum per aggregationem. Semiens, phaenomenon*)[3], nu trebuie să ajungem la nonsensul de a ne imagina că fenomenul ar avea rangul unei fiinţări pe jumătate sau al unei semi-

1. *Principes de la Nature et de la Grâce*, 7, ed. A. Robinet, Paris, 1954, p. 45.
2. *Nouveaux Essais*, IV, II, 84, *Die philosophischen Schriften*, ed. C. Gerhardt, t. 5, p. 355.
3. *Ep. CXXXIII à Des Bosses*, ed. cit., t. 2, p. 506.

-fiinţări pentru simplul motiv că el ar suferi de o insuficienţă a raţiunii. Din contra, tocmai pentru că beneficiază de o raţiune perfect suficientă, fenomenul regresează la rangul unei fiinţări pe jumătate; tocmai în calitate de *phaenomena bene fundata*[1] fenomenele se dovedesc întemeiate, deci condiţionate de o raţiune doar suficientă şi pe care nu reuşesc ele însele să şi-o asigure. Dacă raţiunea poate întemeia fenomenele, se întîmplă mai întîi fiindcă ea trebuie să le salveze; dar ea n-ar trebui s-o facă, dacă nu s-ar admite mai întîi că, lăsate lor însele, fenomenele s-ar pierde. Nu este de ajuns pentru apariţie să apară efectiv pentru a-şi justifica posibilitatea; ea mai trebuie şi să recurgă la raţiune, care – dispensîndu-se ea însăşi de a apărea – singură face posibilă efectivitatea brută a apariţiei, pentru că ea îi face posibilitatea inteligibilă. Fenomenul atestă lipsa lui de raţiune cînd şi pentru că el o primeşte; fiindcă el nu apare decît respectînd o anumită condiţie, ca fenomen condiţional – respectînd condiţia a ceea ce nu apare. În regim metafizic, posibilitatea de a apărea nu aparţine niciodată celui ce apare, nici fenomenalitatea sa fenomenului.

II

Acestei aporii îi scapă dintr-odată fenomenologia, opunînd principiului raţiunii suficiente „principiul tuturor principiilor", depăşind deci fenomenalitatea condiţională printr-o fenomenalitate fără condiţie. „Principiul tuturor principiilor" stabileşte că „...orice intuiţie (*Anschauung*) în mod originar donatoare este o sursă de drept a cunoaşterii, că tot ceea ce ni se oferă

1. *Ep. VI à Des Bosses, ibid.*, p. 306.

originar în «intuiţie» („*Intuition*") trebuie luat pur şi simplu aşa cum se dă, dar şi numai în interiorul limitelor în care se dă"[1]. N-ar putea fi vorba aici de a determina importanţa decisivă a acestui principiu, nici funcţia sa în ansamblul celorlalte principii ale fenomenologiei[2]. Va fi de ajuns aici să-i subliniem cîteva trăsături esenţiale.

Conform primei, intuiţia intervine nu numai ca o sursă de fapt a fenomenului, care îi asigură efectivitatea brută fără a o întemeia încă în raţiune, ci ca o sursă de drept, justificîndu-se pe ea însăşi. Intuiţia se atestă ea însăşi prin ea însăşi, fără arierfondul unei raţiuni ce urmează a fi dată. Astfel, fenomenul conform lui Husserl răspunde cu anticipaţie fenomenului în înţelesul lui Heidegger – ceea ce se arată el însuşi pornind de la el însuşi. Mai clar: plecînd de la sine însuşi ca pură şi perfectă apariţie de sine, şi nu a unui altul decît sine care n-ar apărea (o raţiune). Pentru a-şi justifica dreptul de a apărea, intuiţia este suficientă fenomenului, fără altă raţiune: departe de a trebui să dea o raţiune suficientă, îi este de ajuns să se dea prin intuiţie – urmînd un principiu de intuiţie suficientă. Dar intuiţia nu devine suficientă decît în măsura în care se exercită fără nici un arierfond, adică în mod originar, spune Husserl; or, ea nu se exercită astfel originar, fără nici o presupoziţie, decît în măsura în care ea furnizează datele originare, deci în măsura în care ea se dă originar. Intuiţia nu se justifică de drept plecînd de la ea însăşi decît revendicîndu-şi originea necondiţionată. Ea nu poate justifica această pretenţie

1. *Ideen I*, § 24, Hua. III, p. 52, trad. fr. P. Ricoeur, Paris, 1950, pp. 78 sq.
2. Vezi, asupra acestui punct, M. Henry, „Quatre principes de la phénoménologie", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1991, nr. 1.

fără a ajunge să mimeze că trebuie să ofere raţiunea suficientă (*reddendae rationis*), adică oferindu-se, deci dîndu-se în persoană. Într-adevăr, numai donaţia arată că fenomenul asigură, dintr-un singur gest, atît vizibilitatea sa cît şi justificarea acestei vizibilităţi, şi apariţia sa, şi raţiunea acestei apariţii. Rămîne, totuşi, să mai verificăm dacă „principiul tuturor principiilor" asigură de fapt un drept de apariţie pentru toate fenomenele, dacă le deschide o posibilitate absolut necondiţionată – sau dacă nu le face posibile decît respectînd încă vreo condiţie oarecare. Or, se întîmplă că principiul intuiţiei donatoare nu autorizează apariţia absolut necondiţionată, deci libertatea fenomenului oferindu-se plecînd de la el însuşi. Desigur, nu pentru că intuiţia ca atare limitează fenomenalitatea, ci pentru că ea rămîne încadrată, ca intuiţie, de două condiţii de posibilitate, ele însele non intuitive şi totuşi atribuite oricărui fenomen. A doua şi a treia trăsătură ale „principiului tuturor principiilor" o contrazic pe prima, după cum nişte condiţii şi limite – o condiţie şi o limită – contrazic pretenţia la posibilitatea absolută deschisă de intuiţia donatoare.

Să examinăm o a doua trăsătură a „principiului": ea justifică orice fenomen, „...dar şi numai (*aber auch nur*) în interiorul limitelor în care" fenomenul este dat. Această restricţie atestă o dublă finitudine a instanţei donatoare – a intuiţiei. Mai întîi, o restricţie de fapt: intuiţia admite „limite (*Schranken*)": aceste limite, în orice mod ar fi înţelese (fiindcă Husserl nu le precizează deloc aici), arată că nu totul poate fi perfect dat; de la început, intuiţia se caracterizează prin raritate, ascultă de o logică a penuriei, este stigmatizată de o insuficienţă de neşters; va trebui să ne întrebăm asupra motivului, statutului şi supoziţiilor acestei lipse de fapt. Dar – în al doilea rînd – această restricţie

poate să fie autorizată de o limitare de drept: orice intuiţie, pentru a da în anumite „limite" de fapt, trebuie să se înscrie mai întîi de drept în limitele *(Grenze)* unui orizont; la fel, nici o vizare intenţională de obiect, de semnificaţie sau de esenţă nu se poate exersa în afara unui orizont. Husserl marchează acest punct printr-un argument cu atît mai puternic cu cît este paradoxal: considerînd ceea ce el numeşte totuşi „absenţa de limite *(Grenzenlosigkeit)* pe care o prezintă intuiţiile imanente cînd se trece de la o trăire deja fixată la noi trăiri care formează orizontul său, de la stabilirea acestora la stabilirea orizontului lor; şi aşa mai departe", el admite că orice trăire este trimisă fără încetare la noi trăiri necunoscute încă, şi deci la un orizont de noutăţi ireductibile, fiindcă sînt fără încetare reînnoite. Dar tocmai această noutate irepresibilă a fluxului conştiinţei rămîne, în drept, cuprinsă totdeauna într-un orizont, chiar dacă noile trăiri nu sînt încă date: „...O trăire care a devenit un obiect pentru o privire a eului şi care, prin urmare, are modul a ceea ce este privit, are ca orizont trăiri neprivite – *Danach hat ein Erlebnis, das zum Objekt eines Ichblickes geworden ist, also den Modus des Erblickes hat, seinen Horizont nichterblickter Erlebnisse*"[1]. Orizontul, adică, după etimologia sa, delimitarea, se exercită asupra experienţei chiar şi acolo unde nu se găsesc decît trăiri neprivite, adică unde experienţa n-a avut loc. Ceea ce este exterior experienţei nu este echivalent cu o experienţă a exteriorului, pentru că orizontul

1. *Ideen I,* § 83, Hua. III, p. 201, tr. fr., p. 280, modificată. Apropierea făcută aici de Husserl între orizontul trăirilor şi ideea kantiană îşi va căpăta întreaga importanţă mai jos. Se va obiecta că orizontul se defineşte numai prin deficitul intuiţiei? Nu, fără îndoială, fiindcă semnificaţia, chiar fără intuiţie, se află dată ca atare.

pune stăpînire dinainte pe exterior, pe neexperimentat, pe neprivit. Nu putem scăpa aici de sentimentul unei ambiguităţi fundamentale. Este vorba, cu acest orizont, de ne-privitul ca ne-privit, de simpla recunoaştere a faptului că orice trăire se află prinsă în fluxul conştiinţei, deci orientată dinainte spre alte trăiri ce urmează să apară? Sau este mai curînd vorba de considerarea, dinainte, a non-trăirilor neprivite ca subiecte ale unui orizont, deci de includerea într-o limită – fie ea cea a fluxului conştiinţei – a oricărui ne-privit, de înscrierea *a priori* a posibilului într-un orizont? Astfel, trebuie să întrebăm dacă „principiul tuturor principiilor" nu presupune cel puţin o condiţie donaţiei: orizontul însuşi al oricărei donaţii. A doua trăsătură a „principiului tuturor principiilor" – aceea a unui orizont oarecare – nu contrazice absolutul donaţiei intuitive?

A treia trăsătură a „principiului tuturor principiilor" vrea ca orice intuiţie să nu dea ceea ce apare decît dîndu-ni-l „...nouă". Această observaţie n-are nimic trivial sau redundant; ea trădează o ambiguitate clasică din *Ideen*: donaţia fenomenului plecînd de la sine către un *Eu* poate în fiecare moment să vireze spre o constituire a fenomenului plecînd de la şi prin *Eu*. Chiar dacă nu se supraevaluează această constantă ameninţare, se poate admite cel puţin că donaţia, tocmai pentru că îşi păstrează funcţia originară şi justificatoare, nu poate da şi justifica nimic decît în faţa instanţei *Eu*-lui: transcendental sau nu, *Eul* fenomenologic rămîne beneficiarul, deci martorul şi chiar judecătorul apariţiei date; lui îi revine să măsoare ceea ce se dă şi ceea ce nu se dă intuitiv, în ce limite, conform cărui orizont, urmînd ce intenţie, esenţă şi semnificaţie. Fenomenul, chiar dacă se arată plecînd de la el însuşi, nu poate s-o facă decît lăsîndu-se

raportat, deci redus la *Eu*. De altfel, primatul originar al *Eu*-lui întreţine un raport esenţial cu dispunerea oricărui fenomen în limitele unui orizont. Într-adevăr, „...fiecare trăire *acum* are un orizont de trăiri, care au exact forma de originaritate a lui «acum», şi care, ca atare, produc un *orizont de originaritate (Originaritätshorizont) al Eului pur*, un *acum* global de conştiinţă originară"[1]. Astfel „principiul tuturor principiilor" mai presupune că orice donaţie trebuie să admită *Eul* ca pe „acum"-ul său. Exigenţa unui orizont este totuna cu aceea a reducţiei: de fiecare dată este în joc reconducerea de la donaţia fenomenologică la *Eu*. Dar dacă, în consecinţă, orice fenomen se defineşte prin chiar reductibilitatea sa la *Eu*, nu trebuie să se excludă de la început posibilitatea în general a unui fenomen absolut, autonom, pe scurt, ireductibil? Şi totodată, orice posibilitate ireductibilă nu se găseşte hotărît compromisă?

Desigur, prin intuiţia originar donatoare, „principiul tuturor principiilor" eliberează fenomenele de datoria de a se da o raţiune suficientă apariţiei lor. Dar el nu gîndeşte această donaţie însăşi decît plecînd de la două determinării care îi ameninţă caracterul originar– orizontul şi reducţia. Fenomenologia s-ar condamna astfel să fie lipsită aproape imediat de ceea ce intuiţia donatoare îi arată totuşi ca propriul său scop: să elibereze posibilitatea apariţiei ca atare. Să subliniem că, evident, nu e vorba de a examina aici o fenomenologie fără *Eu* şi fără orizont, încît se înţelege de la sine că imediat fenomenologia însăşi ar deveni imposibilă. Dimpotrivă, este vorba de a lua în serios că,

1. *Ideen I*, § 82, Hua. III, p. 200, tr. fr., p. 278. A se vedea şi *Logique formelle et Logique transcendantale*, § 99, Hua. XVII, p. 257, tr. fr. S. Bachelard, Paris, 1957, p. 335.

începînd cu „principiul tuturor principiilor", „mai sus decît efectivitatea se află *posibilitatea*"[1] şi de a examina radical această posibilitate. S-o definim provizoriu: ce s-ar întîmpla, în ceea ce priveşte fenomenalitatea, dacă s-ar realiza o donaţie intuitivă absolut necondiţionată (fără limitele unui orizont) şi absolut ireductibilă (la un *Eu* constituant)? Nu se poate lua în considerare un tip de fenomen care ar inversa condiţia unui orizont (trecînd dincolo de el, în loc de a se înscrie în el) şi ar inversa reducţia (reconducînd la sine *Eul*, în loc să se reducă la el)? A declara de la început această ipoteză ca imposibilă, fără a recurge la intuiţie, ar trăda imediat o contradicţie fenomenologică. Prin urmare, ne vom asuma aici ipoteza unui astfel de fenomen – cel puţin cu titlu de variaţie imaginară, permiţînd să testeze o trecere la limită în determinarea oricărei fenomenalităţi şi să se verifice prin noi eforturi ce înseamnă posibilitatea – ce vrea să dea. Limitele rămîn, din principiu, de necontestat şi, fără îndoială, indispensabile. Dar aceasta nu înseamnă că ceea ce le contrazice nu poate, numai pentru atît, şi în mod paradoxal, să se constituie ca fenomen. Dimpotrivă, anumite fenomene ar putea – profitînd de limitele fenomenalităţii – nu numai să apară aici, ci cu atît mai mult să apară aici. În această ipoteză, problema unei fenomenologii a religiei s-ar pune, fără îndoială, în termeni noi, atît pentru religie, cît şi pentru fenomenologie.

1. *Sein und Zeit*, § 7, ed. a 10-a, Tübingen, 1963, p. 38.

III

Nu sîntem autorizaţi să evocăm posibilitatea unui fenomen necondiţionat şi ireductibil, adică a unui fenomen prin excelenţă, decît în măsura în care se deschide într-adevăr o asemenea posibilitate. Trebuie deci să stabilim că această posibilitate nu se reduce la o iluzie de posibilitate, printr-o trecere la limită care n-ar depăşi nimic altceva decît condiţiile de posibilitate ale fenomenalităţii în general. Pe scurt, trebuie să stabilim că un fenomen necondiţionat şi ireductibil, fără orizont de delimitare şi fără *Eu* constituant, oferă o adevărată posibilitate şi nu se reduce doar la „a spune poveşti". Pentru a ajunge la această garanţie, vom proceda mai întîi indirect, examinînd definiţia comună a fenomenului, fiindcă se găseşte una atît în metafizică, la Kant, cît şi în fenomenologie, la Husserl; vom încerca deci să precizăm dacă această definiţie – care, de altfel, subordonează orice fenomen unui orizont de apariţie şi unui *Eu* constituant – se justifică printr-o deschidere a fenomenalităţii sau dacă nu confirmă mai degrabă închiderea sa esenţială. În alţi termeni, va fi vorba să precizăm fundamentul limitării aduse fenomenului de definiţia sa comună, pentru a semnala exact ce posibilitate ar rămîne deschisă, prin contrast, unei accepţiuni necondiţionate şi ireductibile a fenomenalităţii.

Husserl va menţine de-a lungul itinerariului său o definiţie a fenomenului determinată de dualitatea funciară a acestuia: „Cuvîntul «fenomen» este ambiguu (*doppelsinnig*) în virtutea corelaţiei esenţiale între apa-

riţie şi ceea ce apare (*Erscheinen und Erscheinenden*)"[1]. Această corelaţie se orchestrează după mai multe cupluri diferite, dar legate între ele – intenţie/intuiţie, semnificaţie/împlinire, noeză/noemă etc. – şi fixează mai bine fenomenul ca apariţie în corelaţie cu ceea ce apare. De aceea, cea mai înaltă manifestare a unui fenomen oarecare, deci cea mai înaltă fenomenalitate posibilă, se realizează prin adecvarea perfectă între cei doi termeni: apariţia subiectivă este echivalentă cu ceea ce apare obiectiv. „Şi astfel se află desemnat *eo ipso* idealul oricărei împliniri şi de asemenea, prin chiar acest fapt, împlinirea *semnificativă*; *intellectus* reprezintă aici intenţia de gîndire, aceea a semnificaţiei. Şi *adaequatio* se realizează cînd obiectitatea semnificată este dată în sens strict în intuiţie şi dată exact cum este gîndită şi numită. Nici o intenţie de gîndire care să nu-şi găsească împlinirea şi, bineînţeles, împlinirea ultimă, în măsura în care termenul împlinind intuiţia, el însuşi, nu mai lasă nimic în materie de intenţie nesatisfăcută"[2]. Merită, fără îndoială, să subliniem persistenţa aici, în teritoriu totuşi fenomenologic, a definiţiei celei mai metafizice a adevărului ca *adaequatio rei et intellectus*. Dar merită şi mai mult să subliniem că adecvarea defineşte nu numai adevărul,

1. *Ideen der Phänomenologie*, Hua. II, p.14, tr. fr. A. Lowith, Paris, 1970, p. 116. Vezi *Logische Untersuchungen*, III, § 3: „...Fenomenele (*Erscheinungen*) în sensul de obiecte care apar (*erscheinenden*) ca atare, dar şi în sensul de fenomene precum trăirile, în care apar (*erscheinen*) lucrurile fenomenale..."; şi V, 2: „Nu am putea sublinia cu claritate echivocul ce permite să se caracterizeze ca fenomen (*Erscheinung*) nu numai trăirea în care constă apariţia (*das Erscheinen*) obiectului (...), ci şi obiectul care apare (*erscheinende*) ca atare" (ed. Niemeyer, Tübingen, 1901, t.2, pp. 231 şi 349, tr. fr.H. Elie, A.L. Kelkel şi R. Schérer, Paris, 1959, t.2/2, pp. 12 şi 148 sq. modificată).
2. *Logische Untersuchungen*, VI, § 37, *loc.cit.*, t. 3, p. 118, tr. cit., t. 3, p. 146.

dar mai ales „...idealul împlinirii ultime"[1]. Acest caz limită al percepţiei echivalează cu ceea ce Husserl numeşte la modul cartezian evidenţă. Mai exact, adevărul obiectiv se realizează subiectiv prin evidenţă, considerată ca experienţa adecvării făcută de conştiinţă. Or, acest ideal de evidenţă, considerat a desemna un maximum şi un extrem al oricărei ambiţii de adevăr, nu pretinde totuşi, cu o stranie modestie, decît o „adecvare", o simplă egalitate. Paradigma egalităţii ideale apasă cu o asemenea greutate, încît Husserl nu ezită s-o demultiplice în nu mai puţin de patru figuri: (a) „...corespondenţa totală între ceea ce este vizat şi datul ca atare (*Uebereinstimmung zwischen Gemeintem und Gegebenem*)"; (b) „...ideea de absolută adecvare (*Adäquation*)" între esenţa ideală şi actul empiric ocazional de evidenţă; (c) „...împlinirea ideală pentru o intenţie"; (d) şi în sfîrşit, „...adevărul ca justeţe (*Rechtigkeit*) a intenţiei"[2]. Ceea ce este uimitor nu constă totuşi atît în această insistentă demultiplicare, cît în faptul că adecvarea rîvnită atît de explicit nu rămîne mai puţin un pur şi simplu ideal: „Idealul unei împliniri ultime", „...această percepţie ideal împlinită", o „...idee a adecvării absolute ca atare"[3]. Or, cum să nu înţelegem aceşti doi termeni după un mod kantian în care idealul este obiectul ideii? Prin urmare, fiindcă ideea rămîne un concept al raţiunii astfel că obiectul său nu se poate da niciodată prin simţuri, idealul ca

1. *Logische Untersuchungen*, VI, § 37, *loc.cit.*, t. 3, p. 116, tr.cit., p.144. Vezi p. 118, tr., p. 146.
2. *Logische Untersuchungen*, VI, § 39, *loc.cit.*, t. 3, respectiv pp. 122 şi 123, tr. cit., pp. 151 şi 152.
3. „...ideale Fülle für eine Intention", § 39, p. 123, tr. p. 152; „Ideal der letzten Erfüllung", titlul § 37, p. 118, tr., p. 144; „Das Ideal der Adäquation", titlul capitolului V, p. 115, tr. p. 142.

atare (ca obiect al ideii) nu va fi dat niciodată[1]. În consecinţă, dacă adecvarea, ce produce subiectiv evidenţa, mai constituie pentru Husserl un „ideal", ar trebui să conchidem că ea nu se realizează niciodată sau cel puţin rareori. Cu ea, adevărul se rarefiază sau devine inaccesibil. De ce evidenţa adecvată rămîne deci în cea mai mare parte a timpului un caz limită, ba chiar exclus? De ce egalitatea între noeză şi noemă, esenţă şi împlinire, intenţie şi intuiţie, pare inaccesibilă – sau aproape inaccesibilă – chiar în momentul în care o investeşte demnitatea adevărului? De ce Husserl compromite întoarcerea la lucrurile înseşi dînd idealitate evidenţei şi adevărului?

Răspuns: pentru că egalitatea pe care Husserl o menţine de drept între intuiţie şi intenţie îi rămîne în fapt de nesusţinut. Intuiţia lipseşte (aproape) totdeauna (parţial) intenţiei, aşa cum împlinirea lipseşte semnificaţiei. Altfel spus, intenţia şi semnificaţia depăşesc

1. „Este de la sine înţeles că, pentru a atinge acest scop, adică pentru a-şi reprezenta simplu necesara determinare completă a lucrurilor, raţiunea nu presupune existenţa unei esenţe (*nicht die Existenz eines solchen Wesen... voraussetze*), ci numai ideea acestei esenţe, pentru a deriva dintr-o totalitate necondiţionată a determinării complete totalitatea condiţionată, adică totalitatea limitatului" (*Kritik der reinen Vernunft*, A 577/B 606). Această definire a idealului de către Kant – totalitatea necondiţionată, însă non-existentă, care permite raţiunii să determine limitarea condiţionată, însă existentă – acoperă destul de exact idealul de împlinire husserlian: egalitatea necondiţionată şi completă, dar neefectuată, în raport şi comparaţie cu care se măsoară intenţia, efectuată, dar intuitiv deficitară. Diferenţa constă în aceea că idealul raţiunii coincide strict cu Dumnezeu pentru Kant, în timp ce Husserl va trebui să aştepte dezvoltările ultime ale teleologiei sale a spiritului pentru a identifica idealul de împlinire cu Dumnezeu. Vezi şi lucrarea clasică a lui A. Ales Belo, *Husserl. Sul problema di Dio*, Roma, 1985, texte adunate şi comentate de J. Benoist, „Husserl: au-delà de l'onto-théologie", *Les Études philosophiques*, 1991/4.

intuiţia şi împlinirea. „Rămîne un excedent în semnificaţie (*ein Ueberschuss in der Bedeutung*), o formă ce nu găseşte, în fenomenul însuşi, nimic care să-l confirme", pentru că în principiu „...domeniul semnificaţiei este mult mai vast decît acela al intuiţiei"[1]. Intuiţia rămîne esenţialmente slabă, sărăcăcioasă, nevoiaşă. Adecvarea între intenţie şi intuiţie devine deci un simplu caz limită, un ideal evocat de obicei în lipsă de altceva. Nu s-ar putea obiecta faptul că evidenţa se realizează de regulă în matematică şi în logica formală; fiindcă acest fapt, departe de a infirma slăbiciunea evidenţei, o confirmă. Într-adevăr, idealul de adecvare se realizează exact numai în domeniile în care intenţia de semnificare nu cere, pentru a se realiza într-un fenomen, decît o intuiţie pură sau formală (spaţiul în matematică) sau chiar nici o intuiţie (tautologie vidă în logică); matematica şi logica formală nu oferă cu precizie decît un obiect ideal – adică, în mod strict, un obiect care nu trebuie să se dea pentru a apărea, pe scurt, un grad zero sau infim al fenomenalităţii; evidenţa se realizează aici adecvat pentru că ea nu cere decît o intuiţie vidă sau săracă. Adecvarea nu se realizează atît de uşor aici, decît fiindcă este vorba de fenomene fără exigenţă intuitivă (sau slabă)[2].

---

1. *Logische Untersuchungen*, VI, § 40 şi 63, *loc. cit.*, t. 3, pp. 131 şi 192, tr. cit., p. 162 şi 230. Heidegger vorbeşte şi el de „ein Ueberschuss an Intentionen", *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, § 6, G.A. 20, pp. 77-119.
2. Descartes a arătat clar că privilegiul obiectului (deci al fenomenului) de tip matematic ţine de caracterul său „purum et simplex", ce nu presupune nimic pe care experienţa să-l facă nesigur (*Regulae ad directionem ingenii II*, AT X, 365, 16 sq.); acest privilegiu de certitudine se mulţumeşte cu o egală sărăcie a datului intuitiv, a „materiei", aşa cum ea oferă în acelaşi timp un conţinut real şi o incertitudine ireductibilă. Şi din această cauză *intuitus* nu asigură certitudinea decît pentru obiecte fără materie (şi sărace în intuiţie, dacă nu chiar pur

Ar trebui, de altfel, să ne întrebăm asupra privilegiului, atît de des acordat de teoriile cunoaşterii (de la Platon la Descartes, de la Kant la Husserl) fenomenelor logice şi matematice: ele sînt erijate în modele ale tuturor celorlalte, deşi ele se disting mai ales prin lipsa lor de intuiţie, prin sărăcia donaţiei lor, ba chiar prin irealitatea obiectelor lor. Nu-i de la sine înţeles că această sărăcie marginală poate servi de paradigmă fenomenalităţii în ansamblul ei, nici că certitudinea asigurată de ea merită preţul fenomenologic cu care este plătită. Orice ar fi, dacă idealul de evidenţă nu se realizează decît pentru fenomene sărace din punct de vedere intuitiv, cînd este vorba, din contra, de fenomene plenare, adică de apariţia „lucrurilor înseşi" ce trebuie date intuitiv, adecvarea devine în sens strict un ideal, adică un eveniment care nu este dat (sau care nu este dat în întregime), din cauza slăbiciunii (cel puţin parţiale) a intuiţiei. Egalitatea cerută de drept între intuiţie şi intenţie lipseşte – pentru că lipseşte intuiţia. Simţurile dezamăgesc, şi nu-i o decepţie provizorie sau accidentală, ci o neputinţă ineluctabilă: niciodată o sumă chiar nedefinită de schiţe intuite nu va împlini intenţia celui mai mic obiect real. Obiectul intenţional, cînd este vorba de un lucru, depăşeşte totdeauna donaţia sa intuitivă. Prezenţa sa rămîne de completat cu aprezentarea[1]. Ceea ce opreşte fenome-

formale), ca idealităţile matematice, sau pentru obiecte quasi-tautologice (deci sărace în intuiţie), ca „...uniusquisque intueri se existere, se cogitare..." (vezi *Ibid., III,* 368, 21 sq. Comentariu în *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, 1975[1], 1981[2], § 6, pp. 41-43 şi § 7, pp. 49-53). Unul din motivele abandonului progresiv al lui *intuitus* de către Descartes, după 1627-1628 se găseşte fără îndoială aici: un obiect se cunoaşte cu atît mai sigur cu cît cere un conţinut *mai mic* şi o împlinire intuitivă *mai mică*.

1. Vezi *Cartesianische Meditationen*, §§ 50-54. Să subliniem că aprezentarea – „...surplusul (*Ueberschuss*) în perceperea a

nologia să lase fenomenele să apară fără rezervă este, în primul rînd, deficitul funciar al intuiţiei pe care ea li-l oferă – fără drept de apel sau de recurs. Dar această lipsă de intuiţie, „străpungerea" fenomenologică n-o postulează decît ca urmare a deciziilor metafizice – pe scurt, Husserl suportă aici sechelele deciziilor luate de Kant.

Căci, definind adevărul prin *adaequatio*[1], Kant infera paralela între intuiţie şi concept, ambele presupuse a juca un rol aproximativ egal în producerea obiectivităţii. „Fără sensibilitate, n-ar fi dat nici un obiect, iar fără intelect, nici unul n-ar fi gîndit. Gîndurile fără conţinut sînt vide, intuiţiile fără concepte, oarbe. Astfel, pe cît este de necesar să-ţi faci conceptele sensibile (adică să le atribui un obiect în intuiţie), pe atîta este şi să-ţi faci inteligibile intuiţiile (adică să le supui conceptelor). Aceste două puteri sau facultăţi nu-şi mai pot schimba funcţiile. Intelectul nu poate intui nimic, nici simţurile nu pot gîndi nimic"[2]. În principiu, fenomenul, deci obiectul real, apare exact în măsura în care intuiţia şi conceptul nu numai că se sintetizează, ci se şi echilibrează în această sinteză. *Adaequatio* – deci adevărul – ar consta astfel în egalitatea conceptului cu intuiţia. Totuşi, Kant însuşi nu ezită să discrediteze acest paralelism; fiindcă, deşi conceptul corespunde intuiţiei, el depinde totuşi radical

---

ceea ce nu este autentic perceput" – nu intervine numai pentru a cunoaşte pe celălalt, ci încă de la cunoaşterea obiectului mundan (§ 55, Hua. I, p. 151). Descartes admite şi el că o cunoaştere adecvată rămîne imposibilă nu numai pentru ideea de infinit (AT VII, 368, 1-3), ci şi pentru aceea a oricărui obiect, oricît de limitat ar fi: „...conceptu rerum adaequato, qualem nemo habet, non modo de infinito, sed nec forte etiam de ulla alia re quantumvis parva" (AT VII, 365, 3-5).

1. *Kritik der reinen Vernunft*, A 58/B 82.
2. *Kritik der reinen Vernunft*, A 51/B 76.

de ea. Într-adevăr, dacă un concept gîndeşte, el se limitează astfel să facă inteligibil prea tîrziu şi prin derivaţie ceea ce intuiţia, în mod principial şi originar, ca singură poate da: „Cunoaşterea noastră izvorăşte din două surse fundamentale ale spiritului (...); de către prima [receptivitatea] ne este dat (*gegeben*) un obiect, prin a doua, el este gîndit..."; „Există numai două condiţii prin care cunoaşterea unui obiect este posibilă, mai întîi intuiţia, prin care el este dat, dar numai ca fenomen *(nur als Erscheinung gegeben wird)*; în al doilea rînd, conceptul, prin care este gîndit un obiect, ce corespunde acestei intuiţii"[1]. Desigur, intuiţia rămîne goală; dar orbirea, aici, face mai mult decît vacuitatea: chiar orbită, intuiţia rămîne donatoare, în timp ce conceptul, chiar dacă poate singur să arate ceea ce i-a fost dat mai întîi, el rămîne ca atare perfect vid, şi deci incapabil de a vedea ceva. Intuiţia fără concept, deşi încă oarbă, totuşi deja dă materie unui obiect; în timp ce conceptul fără intuiţie, deşi nu-i orb, nu mai vede nimic, de vreme ce nimic nu i-a fost încă dat să vadă. În regatul fenomenului, nu conceptul este rege, ci intuiţia: căci, înainte de şi pentru a vedea un obiect, trebuie mai întîi să i se dea apariţie; chiar dacă nu vede ceea ce dă, intuiţia dispune singură de privilegiul de a da: „...Un obiect nu poate fi dat unui concept altfel decît în intuiţie (*nicht anders gegeben werden, als in der Anschauung*)"; întrucît „...categoria este o simplă funcţie a gîndirii, prin care nici un obiect nu-mi este dat, dar prin care se gîndeşte numai ceea ce poate fi dat în intuiţie (*nur was in der Anschauung gegeben werden mag*)" – sau: „...intuiţiile, prin care ne pot fi date obiectele (*uns Gegenstände gegeben*

1. *Kritik der reinen Vernunft*, A 50/B 74, vezi A 92/B 125.

werden können), constituie domeniul sau obiectul întreg al experienţei posibile". Astfel, intuiţia nu oferă conceptului o simplă paralelă sau un complement; ea îi asigură condiţia de posibilitate – posibilitatea însăşi: „...Intuiţiile în general, prin care obiectele ne pot fi date (*gegeben werden können*), constituie domeniul sau obiectul global al experienţei posibile (*möglicher Erfahrung*)"[1]. Fenomenul se gîndeşte prin concept; dar pentru a se gîndi, el trebuie mai întîi să fie dat; şi nu se dă decît prin intuiţie. Scenariul intuitiv condiţionează obiectivarea conceptuală. Ca singura şi anterior donatoare, intuiţia rupe în avantajul ei paralelismul cu conceptul. De acum înainte, întinderea intuiţiei o fixează pe aceea a donaţiei fenomenale. Fenomenalitatea se converteşte în intuiţie.

Or, printr-o stupefiantă întoarcere tactică, I. Kant nu subliniază acest privilegiu al intuiţiei decît pentru a-i stigmatiza mai bine slăbiciunea. Fiindcă, dacă intuiţia singură dă obiectele, finitudinii umane nu-i revine decît o intuiţie şi ea finită, în acest caz sensibilă. Prin urmare, toate eventualele obiecte ce ar necesita o intuiţie intelectuală îşi află exclusă posibilitatea de a apărea. Fenomenalitatea rămîne limitată prin lipsa a ceea ce o face parţial posibilă – intuiţia. Ceea ce dă (intuiţia, în calitate de intuiţie sensibilă) nu face decît una cu ceea ce lipseşte (intuiţia, în calitate de intuiţie intelectuală). Intuiţia determină fenomenalitatea atît prin ceea ce îi refuză, cît şi prin ceea ce îi dă. „Gîndirea este actul de a lega o intuiţie dată (*gegebene Anschauung*) de un obiect. Dacă modul acestei intuiţii nu este dat în nici un fel (*auf keinerlei Weise gegeben*), atunci obiectul este numai transcendental şi conceptul de judecată n-are altă întrebuinţare decît transcen-

1. *Kritik der reinen Vernunft*, A 240/B 299, apoi A 96 şi A 253.

dentală"[1]. A gîndi înseamnă mai mult decît a cunoaşte obiectele date prin intuiţie (sensibilă), înseamnă a le gîndi pe toate acelea pe care nici o intuiţie (intelectuală) nu le va da vreodată, a măsura imensul cenotaf al fenomenelor care niciodată n-au apărut şi nici nu vor apărea, pe scurt, a presupune lipsa intuiţiei la fenomenele posibile. Fiindcă intuiţia, care ea singură dă, lipseşte în mod esenţial. Ceea ce se dăruieşte, lipseşte. Rezultă un paradox: de-acum înainte, cu cît fenomenele se dau în sensibilitate, cu atît creşte şi numărul tăcut al tuturor fenomenelor care nu pot şi nici nu trebuie să pretindă să se dea în ea. Cu cît intuiţia dă mai mult conform sensibilului, cu atît se accentuează slăbiciunea sa în a face să apară fenomenalul posibil – de-aici înainte considerat ca imposibil. Limitarea la sensibil a intuiţiei arată indirect, ca şi fenomenele date direct, umbra tuturor acelora pe care ea nu le poate lăsa să apară. Finitudinea intuiţiei se atestă cu permanenţa – „necesară", admite Kant – a ideii. Ideea, cu toate că, sau mai degrabă pentru că este un „...concept raţional căruia nici un obiect corespunzător nu-i poate fi dat prin simţuri", rămîne totuşi vizabilă, dacă nu vizibilă, în toate aparîţiile sensibile din care se exclude. „Absentă din toate buchetele", floarea gîndirii cheamă conform cu „gloria îndelungatei dorinţe"[2] florile sensibile şi le supravieţuieşte; tot aşa ideea, lăsîndu-se vizată *în afara* condiţiilor fixate fenomenalităţii, îi arată cu atît mai mult limitele. După modul ca şi fantomatic al unui non-obiect, ideea

1. *Kritik der reinen Vernunft*, A 247/B 304.
2. În mod succesiv, Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 327/B 383 (*notwendig*), şi A 339/B 397 (*unvermeidlich Schein*). Mallarmé, respectiv *Variations sur un sujet* şi *Prose pour des Esseintes*, in *Oeuvres complètes* „Pléiades", ed. H. Mondor, Paris, 1965, pp. 361 şi 56.

atestă limitele unei intuiţii care n-a putut s-o dea. Deci, nefiind sensibilă, ideea dovedeşte slăbiciunea intuiţiei sensibile – în ea şi în general.

Fenomenul se caracterizează prin lipsa în el a intuiţiei, care nu-l dă decît limitîndu-l. Kant confirmă că intuiţia nu se exercită decît sub regimul limitării, al lipsei şi al necesităţii, pe scurt, al neantului, încercînd să definească reciproc cele patru accepţii ale neantului pornind de la intuiţie. Totul se petrece ca şi cum mai întîi cu intuiţia, cu intuiţia considerată ca esenţialmente absentă, slabă, limitată, s-ar putea defini neantul în toate dimensiunile sale. Nomenclatura celor patru accepţii ale neantului revine, într-adevăr, la a trece în revistă patru moduri ale slăbiciunii intuiţiei. (I) Fie neantul ca *ens rationis*. El se defineşte ca „...obiectul unui concept căruia nu-i corespunde nici o intuiţie ce ar putea fi dată (*keine anzugebende Anschauung*)". Intuiţia produce mai întîi neantul, neputînd da intuiţie corespunzătoare unei fiinţări raţionale; limitarea sa la sensibil induce în final un prim neant. (II) Fie neantul ca *nihil privativum*. El se defineşte ca fiind „...conceptul lipsei unui obiect", deci ca o dublă lipsă de intuiţie; mai întîi ca un concept, deci precum ceea ce, prin definiţie, este lipsit de intuiţie; apoi, în calitate de concept reprezentînd lipsa însăşi a intuiţiei, singura donatoare de obiect; o dublă lipsă a intuiţiei provoacă un al doilea neant. (III) Fie neantul ca *nihil imaginativum*. Această accepţie este în mod paradoxal semnificativă: în principiu, neantul imaginat ar trebui să se smulgă neantului, de vreme ce aici un minimum de intuiţie (tocmai imaginatul) ar trebui să dea un minimum de fiinţare. Or, Kant nu acordă nici măcar această pozitivitate intuiţiei, neadmiţînd decît o „...simplă formă de intuiţie" şi reducînd-o la o „intuiţie vidă". Se va observa că „vid" revine în altă parte conceptului şi că

intuiţia nu mai are nici dreptul, aici, la singurătatea ei „oarbă": într-atît este de adevărat că, în acest caz, forma intuiţiei se asimilează formei vide a conceptului. Forma intuiţiei se reduce la un al treilea neant. (IV) Fie, în sfîrşit, neantul ca *nihil negativum*. Ca „obiect vid fără concept", el ar părea să se definească prin slăbiciunea în el a conceptului, nu a intuiţiei; de asemenea, ca „obiect al unui concept care se contrazice", el ar părea că admite o explicaţie pur logică, şi nu intuitivă. Or, în mod straniu, nu-i acesta cazul, deoarece Kant avansează un exemplu – o figură rectilinie cu două laturi – care nu se concepe decît în spaţiu, deci în intuiţie. De altfel, preciza el mai înainte, „...în conceptul unei figuri închise între două linii drepte, nu există contradicţie, întrucît conceptele a două figuri şi a intersecţiei lor nu conţin negarea nici unei figuri; imposibilitatea nu se referă la concept în el însuşi, ci la construcţia acestui concept în spaţiu"[1]. Conceptul lipseşte fiindcă obiectul se contrazice; dar această contradicţie nu este logică; ea rezultă din contradicţia condiţiilor experienţei, aici – din exigenţele construcţiei în spaţiu; este vorba deci de o contradicţie conform intuiţiei, confom finitudinii acestei intuiţii. – Neantul se spune în mod multiplu, ca şi fiinţa de altfel, însă toată această polisemie se organizează plecînd de la diversele absenţe ale intuiţiei, finite şi sensibile. Slăbiciunea ei caracterizează esenţial intuiţia, pentru ca neantul să poată el însuşi să se moduleze în vidurile sale.

Ne întrebam cum se defineşte fenomenul cînd fenomenologia şi metafizica îl delimitează într-un orizont

1. *Kritik der reinen Vernunft*, A 290-2/B 347-9; vezi A 220/B 268 şi A 163/B 204. Vezi G. Granel, *„Le nihil privativum* en son sens kantien", *Philosophie*, n. 14, 1987, reluat în *Écrits logiques et politiques*, Paris, Galilée, 1990.

şi după un *Eu*? Definiţia sa ca fiind condiţionat şi reductibil se realizează printr-o de-*finire*: fenomenele sînt date printr-o intuiţie, dar această intuiţie rămîne finită, fie sensibilă (Kant), fie, de cele mai multe ori, absentă sau ideală (Husserl). Fenomenele suferă de un deficit de intuiţie, deci de o penurie de donaţie. Această lipsă radicală n-are nimic accidental, ci rezultă dintr-o necesitate fenomenologică. Pentru ca orice fenomen să se poată înscrie într-un orizont (să-şi găsească în el condiţia sa de posibilitate), trebuie ca acest orizont să fie delimitat (ea este definiţia sa), deci ca fenomenul să rămînă finit. Pentru ca un fenomen să se lase redus la un *Eu* evident finit care-l constituie, trebuie ca el să se reducă la statutul obiectivităţii finite. În cele două cazuri, finitudinea orizontului şi a *Eului* se arată prin finitudinea intuiţiei înseşi. Fenomenele se caracterizează prin finitudinea în ele a donaţiei, pentru a putea intra într-un orizont de constituire şi a se lăsa reconduse la un *Eu*. Dar invers, s-ar putea conchide, din această echivalenţă a determinaţiilor, şi că fenomene necondiţionate şi ireductibile n-ar deveni posibile decît dacă o intuiţie nonfinită le-ar asigura donaţia. Dar o intuiţie nonfinită, poate ea fi luată în mod simplu în considerare?

IV

Deci imposibilitatea unui fenomen necondiţionat şi ireductibil rezultă direct din determinarea fenomenului în general de către slăbiciunea intuiţiei (cel puţin potenţială) în el. Orice fenomen ar apărea din lipsa intuiţiei şi ar fi marcat de această absenţă pînă la a trebui să se încredinţeze condiţiei unui orizont şi reducţiei spre un Eu. N-ar exista fenomen decît esenţialmente sărac în intuiţie şi de donaţie redusă.

Ajunşi la acest punct, putem să punem problema unei ipoteze riguros inverse: posibilităţii limitate a fenomenalităţii, nu trebuie – în anumite cazuri încă de definit – să i se opună o fenomenalitate în sfîrşit absolut posibilă? Fenomenului mereu presupus sărac în intuiţie nu i se poate opune un fenomen saturat de intuiţie? Fenomenului pe care îl caracterizează cel mai adesea o lipsă de intuiţie, deci o dezamăgire a vizării intenţiei şi, în mod excepţional, egalitatea între intuiţie şi intenţie, de ce nu i s-ar răspunde prin posibilitatea unui fenomen în care intuiţia ar da *mai mult, chiar nemăsurat mai mult* decît ar fi vizat sau prevăzut vreodată intenţia?

Nu-i vorba aici de o ipoteză gratuită sau arbitrară. Mai întîi, pentru că, într-un anumit fel, lui Kant – gînditor, totuşi, al penuriei intuitive a fenomenului comun – îi revine meritul de a fi examinat şi de a fi definit ceea ce numim un fenomen saturat. Nimic uimitor în asta. Într-adevăr, dacă „ideea raţiunii nu poate niciodată deveni o cunoştinţă, pentru că ea conţine un concept (al suprasensibilului) ce nu poate niciodată să fie dat pe măsura unei intuiţii" – fenomen nu numai sărac, dar lipsit de intuiţie –, ea nu oferă totuşi decît una din cele două feţe ale ideii, definită în general ca reprezentare a unui obiect după un principiu, în aşa fel încît ea nu poate totuşi niciodată să-i devină cunoaştere. Astfel încît ideii raţiunii – ca reprezentare urmînd intelectul – îi răspunde „ideea estetică" – ca reprezentare urmînd intuiţia –, care, nici ea, nu poate deveni niciodată o cunoaştere, dar pentru un motiv opus: „...deoarece este o intuiţie (a imaginaţiei) pentru care nu se poate găsi niciodată un concept adecvat (*adäquat*)"[1]. Neadecvarea ameninţă mereu fenomena-

1. *Kritik der Urteilskraft*, § 57, nota 1, Ak. A., t. 5, p. 342.

litatea (mai mult, o suspendă); dar nu mai este vorba de non-adecvarea intuiţiei (absente) lăsînd vid un concept (dat); dimpotrivă, este vorba de o slăbiciune a conceptului (absent) lăsînd oarbă intuiţia (supra-abundent dată). De-aici înainte, conceptul lipseşte, nu intuiţia. Kant subliniază aceasta fără ambiguitate: în cazul ideii estetice, „...reprezentarea imaginaţiei dă mult de gîndit (*viel zu denken veranlasst*) fără ca totuşi o oarecare gîndire determinată sau un concept să-i poată fi adecvat (*adäquat sein kann*)". Excesul de intuiţie faţă de orice concept interzice şi ideii estetice „...ca vreun limbaj s-o atingă vreodată complet şi s-o poată face inteligibilă"[1], pe scurt, să arate în ea un obiect. Este necesar să insistăm asupra acestui lucru în mod deosebit: slăbiciunea în producerea obiectului nu rezultă aici dintr-o penurie de donaţie (ca pentru ideile raţiunii), ci pur şi simplu dintr-un exces de intuiţie, deci dintr-un exces de donaţie – care „...dă mult de gîndit". Exces de donaţie, şi numai de intuiţie, fiindcă, după Kant (şi, cel mai important, Husserl), intuiţia este aceea care dă. Acest exces, Kant îl formulează cu un termen rar: ideea estetică rămîne o „repre-

1. *Kritik der Urteilskraft*, § 49, op.cit., p. 314. – Să nu se obiecteze că ideea estetică este numită aici „reprezentare a imaginaţiei" şi neraportată la intuiţie, deoarece, cîteva rînduri mai jos, intuiţia este pur şi simplu asimilată „reprezentării imaginaţiei" („...Begriff, dem keine Anschauung (*Vorstellung der Einbildungskraft*) adäquat sein kann...") (*ibid.*). În altă parte, alte confirmări: „...die Einbildungskraft, als Vermögen der Anschauung (§ 39, p. 292); „...eine Anschauung (der Einbildungskraft)..." (§ 57, nota 1, 342). De altfel, nimic surprinzător în asta, fiindcă din 1787, a doua ediţie a primei *Critici* preciza explicit această legătură: „Imaginaţia este puterea de a reprezenta un obiect în intuiţia însăşi fără prezenţa sa. Or, cum întreaga noastră intuiţie este sensibilă, imaginaţia, în virtutea condiţiei subiective prin care ea poate numai să dea conceptelor intelectului o intuiţie corespunzătoare, aparţine *sensibilităţii*" (§ 24, B 151).

zentare inexpozabilă (*inexponible*) a imaginaţiei". Se poate înţelege astfel: ideea estetică, pentru că dă „mult", dă intuitiv mai mult decît poate expune orice concept; a expune echivalează aici cu a dispune (a ordona) după reguli datul intuitiv; imposibilitatea acestei dispuneri conceptuale provine din faptul că supraabundenţa intuitivă nu se mai expune în reguli, oricare ar fi ele, ci le copleşeşte; intuiţia nu se mai expune în concept, ci îl saturează şi îl face supraexpus – invizibil, nu din lipsă, ci din exces de lumină. Că acest exces însuşi interzice ideii estetice să-şi organizeze intuiţia în limitele unui concept şi, prin urmare, să ofere vederii un obiect definit, aceasta n-o discreditează totuşi din punct de vedere fenomenologic, de vreme ce, fiind astfel recunoscută drept ce este, această „reprezentare inexpozabilă" acţionează după „liberul său joc" [1]. Dificultatea constă numai în încercarea de a înţelege (şi nu numai de a repeta) ce posibilitate fenomenologică se foloseşte cînd surplusul de intuiţie donatoare începe, astfel, să acţioneze liber.

Calea de urmat se deschide de-acum mai clar înaintea noastră. Trebuie să desfăşurăm, cît mai departe cu putinţă, posibilitatea fenomenologică puţin comună întrevăzută de Kant însuşi. Altfel spus, să încercăm să descriem caracteristicile unui fenomen care, contrar majorităţii fenomenelor, sărace în intuiţie şi definite prin adecvarea ideală a intuiţiei la intenţie, s-ar caracteriza printr-un surplus de intuiţie şi, în consecinţă, de donaţie faţă de intenţie, concept şi vizare. Fără îndoială, un asemenea fenomen nu va mai permite constituirea unui obiect, cel puţin în sens kantian. Dar nu

1. *Kritik der Urteilskraft*, § 57, observaţia 1, de două ori „inexponible Vorstellung", *ibid.*, pp. 342 sq. Pentru întrebuinţarea pozitivă a acestui termen rar, vezi „exponible Urteile", in *Logik*, § 31, A.A. t. IX, p. 109.

se înţelege de la sine că obiectivitatea are întreaga autoritate pentru a-şi impune norma fenomenologiei. Ipoteza unui fenomen saturat de intuiţie poate, desigur, să se întemeieze pe schiţarea sa de către Kant, dar ea trebuie mai ales să se impună atenţiei pentru că desemnează o posibilitate a fenomenului în general. Şi în fenomenologie, cea mai mică posibilitate obligă.

V

Vom schiţa descrierea fenomenului saturat urmînd firul conducător al categoriilor intelectului stabilite de Kant. Dar, pentru a face dreptate excesului de intuiţie faţă de concept, le vom utiliza într-un mod negativ. Într-adevăr, fenomenul saturat excedează categoriile şi principiile intelectului – în consecinţă, el va fi nevizabil după cantitate, de nesuportat după calitate, absolut după relaţie, de neprivit după modalitate.

Mai întîi, fenomenul saturat nu poate fi vizat. Această imposibilitate ţine de caracterul său esenţialmente imprevizibil. Intuiţia sa donatoare îi asigură, desigur, o cantitate, dar prin natura ei, ea nu poate fi prevăzută. Această determinare devine mai evidentă dacă vom inversa funcţia axiomelor intuiţiei. După Kant, cantitatea (mărimile de extensie) se precizează printr-o compunere a întregului plecînd de la părţile sale; această „sinteză succesivă" permite compunerea reprezentării întregului după reprezentarea sumei părţilor; într-adevăr, mărimea unui *quantum* are proprietatea de a nu implica nimic altceva decît însumarea cuantumurilor (*quanta*) care o compun prin adăugare. Din această omogenitate rezultă o altă proprietate: un fenomen cuantificat este „...prevăzut cu anticipare

(*schon... angeschaut*) ca agregat (sumă de părţi date dinainte) (*vorher gegebener*)"[1]. Un asemenea fenomen se lasă literalmente prevăzut pornind de la numărul finit al părţilor sale şi prin mărimea fiecăreia dintre ele. Or, chiar aceste proprietăţi sînt cele care devin imposibile cînd este vorba de un fenomen saturat. Într-adevăr, cum intuiţia care-l dă nu este limitată, excesul său nu se poate nici diviza, nici recompune în virtutea unei mărimi omogene şi a unor părţi finite. El nu s-ar putea măsura plecînd de la părţile sale, fiindcă intuiţia saturantă depăşeşte suma acestor părţi adăugîndu-i fără încetare ceva. Un asemenea fenomen, debordat mereu de intuiţia care îl saturează, ar trebui să se numească mai curînd incomensurabil, non măsurabil (imens), nemăsurat. De altfel, această lipsă de măsură nu se exercită totdeauna şi nici, mai întîi, prin enormitatea unei cantităţi fără limită. De cele mai multe ori, ea este marcată prin imposibilitatea de a-i aplica o sinteză succesivă, care să permită prevederea unui agregat plecînd de la suma părţilor sale. Cum fenomenul saturat depăşeşte orice însumare a părţilor sale – care, de altfel, adesea nu pot fi numărate –, trebuie să abandonăm sinteza succesivă şi în favoarea a ceea ce vom numi o sinteză instantanee, a cărei reprezentare precedă şi depăşeşte pe aceea a eventualelor componente, în loc să rezulte din ele conform previziunii.

Un exemplu privilegiat ni-l oferă uimirea. După Descartes, această afecţiune ne loveşte înainte chiar să cunoaştem lucrul, sau mai degrabă tocmai pentru că nu-l cunoaştem decît parţial: „...Nu se poate observa din obiect decît prima faţă care s-a prezentat, prin urmare nu se poate dobîndi despre el o cunoştinţă

1. *Kritik der reinen Vernunft*, A 163/ B 204.

mai detaliată"[1]. „Obiectul" nu ne oferă decît o singură „faţă" (s-ar putea spune şi *Abschattung)* şi, imediat, ni se impune cu o asemenea putere, că sîntem copleşiţi de ceea ce se arată, eventual pînă la fascinaţie. Totuşi „sinteza succesivă" a fost suspendată de la primul ei termen. Şi aceasta, pentru că o altă sinteză, instantanee şi ireductibilă la suma eventualelor părţi, s-a realizat. Orice fenomen care produce uimire se impune privirii în chiar măsura (mai precis, în nemăsura) în care el nu rezultă din nici o însumare previzibilă de cantităţi parţiale. Într-adevăr, el uimeşte fiindcă se iveşte fără măsură comună cu fenomenele care îl preced, fără a-l anunţa nici explica – pentru că, după Spinoza, „...nullam cum reliquis habet connexionem"[2]. Astfel fenomenul saturat nu s-ar putea prevedea plecînd de la părţile care l-ar compune prin însumare, din cel puţin două motive fenomenologice. Mai întîi, fiindcă intuiţia, care îl saturează necontenit, interzice distingerea şi însumarea unui număr finit de părţi finite, anulînd astfel orice posibilitate de a prevedea fenomenul. Apoi, pentru că, de cele mai multe ori, fenomenul saturat se impune datorită uimirii, în care tocmai ne-compararea şi ne-însumarea părţilor, deci imprevizibilitatea realizează întreaga donaţie intuitivă.

În al doilea rînd, fenomenul saturat nu poate fi suportat. După Kant, calitatea (mărime intensivă) permite intuiţiei să confere obiectului un grad de realitate limitîndu-l, eventual pînă la negare: fiecare fenomen va trebui să admită un grad de intuiţie şi este ceea ce percepţia poate anticipa. Previziunea, lucrînd în mări-

1. *Passions de l'Âme*, § 73, AT XI, 383, 7-10. Vezi § 78: „...ne oprim atenţia numai asupra primei imagini a obiectelor care s-au prezentat, fără a cere altă cunoştinţă despre ele" (*Ibid.*, 386, 14-17).
2. *Ethica III,* apendice, definiţia IV.

mea extensivă, se regăseşte în mărimea intensivă. O diferenţă esenţială le separă totuşi: previziunea nu se mai exercită printr-o sinteză succesivă a omogenului, ci prin percepţia eterogenului – fiecare treaptă se desemnează printr-o ruptură de precedenta, deci printr-o noutate absolut singulară. Cum privilegiază cazul fenomenului sărac, Kant nu analizează şi această eterogenitate decît pornind de la cazurile cele mai simple – cele dintîi trepte plecînd de la zero, percepţiile imperceptibile etc. În cazul fenomenului saturat însă, intuiţia dă realitate fără nici o limitare (şi, bineînţeles, fără nici o negare). Ea atinge o mărime intensivă fără măsură (comună), astfel că, plecînd de la un anumit grad, intensitatea intuiţiei reale depăşeşte toate anticipările percepţiei. În faţa acestui exces, nu numai că percepţia nu mai este capabilă să anticipeze ceea ce va primi de la intuiţie, dar ea nu mai poate, mai ales, să suporte intensitatea. Fiindcă intuiţia, presupusă „oarbă" în regimul fenomenelor sărace, se dovedeşte, într-o fenomenologie cu adevărat radicală, mai curînd orbitoare. Mărimea intensivă a intuiţiei care dă fenomenul saturat nu se poate suporta cu privirea, tot aşa cum această privire nu i-ar putea prevedea mărimea extensivă.

Orbitorul caracterizează ceea ce privirea nu poate suporta. A nu suporta nu echivalează cu a nu vedea; căci trebuie mai întîi să percepi, dacă nu să vezi, pentru a proba că nu poţi suporta. Este vorba, într-adevăr, de un vizibil pe care privirea noastră nu-l poate înfrunta; acest vizibil se dovedeşte de nesuportat privirii pentru că apasă prea greu asupra ei; gloria vizibilului apasă şi încă prea mult. Ceea ce apasă în acest caz nu este nici nenorocirea, nici suferinţa, nici lipsa, ci gloria, bucuria, excesul: „O/ Triumf!/ Ce glorie! ce inimă omenească ar fi destul de puternică

pentru a suporta/ Aceasta?"[1]. Intuiţia dă prea intens pentru ca privirea să poată cu adevărat să vadă ceea ce nu mai poate deja să primească, nici chiar să înfrunte. Această orbire se referă la intensitatea intuiţiei şi numai la ea, fiind asemenea orbirilor la spectacolele în care intuiţia rămîne normală din punct de vedere cantitativ, chiar slabă, dar de o intensitate ieşită din comun: Oedip orbeşte pentru că şi-a văzut nelegiuirea, deci o intensitate quasi-morală a intuiţiei; şi Cel pe care nimeni nu poate să-l vadă fără să moară, orbeşte în primul rînd datorită sfinţeniei sale, chiar dacă venirea i se anunţă într-o simplă suflare de vînt. Pentru că fenomenul saturat, prin faptul excesului de intuiţie din el, nu poate fi suportat de nici o privire pe măsura sa („obiectiv"), el nu este perceput („subiectiv") de privire decît la modul negativ al unei percepţii imposibile, al orbirii. – Platon l-a descris perfect în legătură cu prizonierul din Peşteră: „...dacă ar fi dezlegat şi silit dintr-odată să facă faţă (ἀνίσταθαι) (...) şi să ridice privirea spre lumină (πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν), ar suferi făcînd acestea şi, din cauza orbirii, n-ar avea putere să vadă în faţă (δία τὰς μαρμαρυγὰς ἀδυνατοῖ καθορᾶν) pe cei cărora le vedea mai înainte umbrele". Este vorba de „a suferi" văzînd lumina deplină şi de a fugi de ea înapoi către„lucrurile care pot fi privite (ἀδύναται καθορᾶν)". Ceea ce opreşte de a vedea sînt tocmai „ochii plini de splendoare"[2]. De altfel, această orbire este valabilă atît pentru intuiţia inteligibilă cît şi

1. Claudel: *Tête d'or,* Théâtre 1, „Pléiade", Paris, 1956, p. 210. Gloria apasă, iar ebraica spune aceasta cu un cuvînt. Sîntem aici, evident, cel mai aproape de lucrările lui J.-L. Chrétien despre *L'inoubliable et l'inespéré,* Paris, 1991.
2. Platon, *Republica*, 515 c şi 517 a. – Termenul μαρμαρνγη desemnează la origine vibraţia (de exemplu, cea a picioarelor dansatorilor, *Odiseea,* VIII, v. 265), apoi vibraţia aerului supraîncălzit, deci mirajul şi orbirea.

pentru intuiţia sensibilă. Mai întîi, pentru că mitul Peşterii priveşte, în ultimă instanţă, obstacolele epistemologice pentru inteligibilitate, al cărei montaj sensibil oferă explicit o figură; apoi pentru că ideea Binelui, îndeosebi ea, se oferă ca „dificil de văzut" (μόγις ὁράσθαι), desigur nu din lipsă, fiindcă ea prezintă „vizibilul cel mai intens al fiinţei", ci din exces – întrucît „...sufletul nu poate să vadă nimic (...) saturat fiind de o orbire foarte strălucitoare (ὑπὸ λαμπροτέρον μαρμαρυγῆς ἐμπέλησται)"[1]. Ceea ce interzice vederea, în toate aceste cazuri, este excesul de intensitate a luminii, sensibilă sau inteligibilă.

Orbirea devine astfel un caracter – putînd fi generalizat la oricare formă de intuiţie – de o intensitate intuitivă care depăşeşte limita pe care privirea poate s-o suporte. Nu este vorba aici de un caz excepţional, pe care l-am menţiona, ca pentru a-l memora, în marginea fenomenului sărac, presupus mai frecvent şi deci cu aproximaţie normativ. Dimpotrivă, este vorba de o determinare esenţială a fenomenului, pe care două motive o fac aproape de neevitat. (i) Descrierea kantiană a mărimilor intensive, de altfel atît de originală şi justă, păstrează totuşi o tăcere răsunătoare asupra noţiunii celei mai caracteristice a mărimii intensive – aceea de maximum. Chiar dacă, fără îndoială, acesta nu poate fi definit obiectiv, există întotdeauna în mod subiectiv un maxim, un prag de toleranţă. Orbirea începe atunci cînd percepţia depăşeşte maximul ei subiectiv. Descrierea mărimilor intensive ar trebui în mod necesar şi prioritar să ia în considerare gradele lor cele mai înalte, deci un maxim (sau mai multe) subiectiv semnalat de orbire. (ii) Orbirea, ca mai înainte imprevizibilitatea, desemnează un tip de donaţie

1. Platon, *Republica*, 517 bc şi 518 a.

intuitivă, care nu numai că nu este atît de rar pe cît ar părea la o cercetare grăbită, ci devine determinant pentru o recunoaştere reală a finitudinii. Finitudinea se încearcă (şi se dovedeşte) nu atît prin penuria datului în faţa privirii noastre, cît mai ales prin faptul că această privire uneori nu mai măsoară amploarea donaţiei. Sau mai degrabă, măsurîndu-se cu ea, privirea o experiază, uneori în suferinţa unei pasivităţi esenţiale, ca fără măsură cu ea. Finitudinea se încearcă atît, chiar mai mult, prin surplus cît şi prin lipsă.

VI

Nici vizabil după cantitate, nici suportabil după calitate, un fenomen saturat ar fi încă absolut după relaţie, adică s-ar sustrage oricărei analogii a experienţei.

Kant defineşte astfel principiul unor asemenea analogii: „Experienţa nu este posibilă decît prin reprezentarea unei legături necesare a percepţiilor". Or, simpla aprehensiune prin intuiţie empirică nu poate asigura această legătură necesară; care ar trebui să se producă, din contra, simultan prin concepte şi în timp: „...Cum timpul însuşi nu poate fi perceput, determinarea existenţei obiectelor în timp nu se poate face decît prin legătura lor în timp în general, prin urmare numai prin concepte care le leagă în general". Această legătură leagă conform cu trei operaţii: inerenţă între accident şi substanţă, cauzalitate între efect şi cauză, identitate între mai multe substanţe. Dar Kant nu le instaurează decît punînd în joc trei presupoziţii. Astfel că eventuala lor contestare va defini încă fenomenul saturat. Prima presupoziţie: în toate ocurenţele, un fenomen nu se poate manifesta decît respectînd

unitatea experienţei, adică luînd loc în ea într-o reţea pe cît de strînsă posibil de legături de inerenţă, de cauzalitate şi de identitate, care îi dau, ca să spunem aşa, în gol, un loc şi o funcţie. Este vorba aici de o obligaţie strictă: „Toată această diversitate trebuie unificată (*vereinigt werden soll*)", „O analogie a experienţei nu va fi deci decît o regulă după care unitatea experienţei (...) trebuie să rezulte din percepţii" (*entspringen soll*)[1]. Pentru Kant, un fenomen nu apare deci decît într-un loc predefinit de un sistem de coordonate, el însuşi guvernat de principiul unităţii experienţei. Or, aici se insinuează o altă întrebare: orice fenomen fără excepţie trebuie să respecte unitatea experienţei? Se poate înlătura în mod legitim posibilitatea ca un fenomen să se impună percepţiei, fără să i se poată atribui, pentru aceasta, nici o substanţă în care să rămînă ca un accident, nici o cauză din care să rezulte ca un efect, nici, încă mai puţin, un *commercium* interactiv în care să se relativizeze? Mai mult, nu-i de la sine înţeles că fenomenele care apar în mod real – prin opoziţie cu fenomenele sărace în intuiţie, ba chiar lipsite de intuiţie – se lasă de la început şi cel mai adesea percepute după anumite analogii ale percepţiei; s-ar putea chiar, din contra, ca ele să survină fără să se înscrie, cel puţin în primul moment, în trama relaţională ce îi asigură experienţei unitatea şi ca ele să aibă importanţă tocmai pentru că nu li s-ar putea atribui nici un substrat, nici o cauză, nici o legătură. Desigur, după un răgaz de analiză, cea mai mare parte se lasă readuse, cel puţin aproximativ, la analogii ale percepţiei. Dar fenomenele, nu atît de rare, care nu cedează acestora, capătă de aici înainte caracterul şi demnitatea de eveniment. Eveniment, sau

1. *Kritik der reinen Vernunft*, A 177/B 220 şi A 180/B 222.

fenomen neprevizibil (plecînd de la trecut), necomprehensibil exhaustiv (plecînd de la prezent), nereproductibil (plecînd de la viitor), pe scurt, absolut, unic, prezent. Se va spune şi: eveniment pur. Luăm aici evenimenţialul în dimensiunea sa individuală şi, deopotrivă, colectivă. De-acum, analogiile experienţei ar putea să nu privească decît o franjă a fenomenalităţii – fenomenele de tipul obiectelor constituite de ştiinţe, sărace în intuiţie, previzibile, exhaustiv cognoscibile, reproductibile –, în timp ce alte straturi – şi mai întîi fenomenele istorice – ar fi excluse de la aceasta.

A doua presupoziţie priveşte elaborarea însăşi a procedeului care permite să asigure necesitatea (totodată temporală şi conceptuală) şi deci unitatea experienţei. Kant presupune că această unitate trebuie să se realizeze întotdeauna prin recurs la o analogie. Fiindcă „...toate determinările empirice ale timpului trebuie (*müssen*) să fie supuse regulilor determinării generale a timpului, şi analogiile experienţei (...) trebuie (*müssen*) să fie reguli de acest gen". Pe scurt, analogiilor experienţei şi numai lor le revine să practice efectiv reglarea experienţei prin necesitate, deci să-i asigure unitatea. Or, în chiar momentul definirii acestor analogii, Kant însuşi recunoaşte fragilitatea puterii lor fenomenologice: într-adevăr, în matematică, analogia rămîne cantitativă, în aşa fel încît ea îşi dă prin calcul al patrulea termen şi îl construieşte cu adevărat; astfel, egalitatea celor două raporturi de mărimi este „totdeauna constitutivă" obiectului şi îl menţine efectiv într-o experienţă unificată. Dar, precizează Kant, „în filosofie, dimpotrivă, analogia este egalitatea a două raporturi nu *cantitative,* ci *calitative,* în care, pornind de la trei membri, eu nu pot cunoaşte decît raportul cu un al patrulea, dar nu pe acest al patrulea însuşi (...). O analogie a experienţei va fi

deci o regulă conform căreia unitatea experienţei (...) trebuie să rezulte (*entspringen soll*) din percepţii, şi ea va avea valoare de principiu al obiectelor (fenomenelor) într-o manieră nu *constitutivă*, ci simplu *regulativă*"[1]. Mai precis, cînd este vorba de ceea ce am numit fenomene sărace (aici, matematice), intuiţia (aici, pură a spaţiului) nu este într-astfel încît să poată satura fenomenul şi să contrazică în el unitatea şi necesitatea prestabilită a experienţei; în acest caz, analogia rămîne cantitativă şi constitutivă. Pe scurt, există analogie a experienţei, cu condiţia ca fenomenul să rămînă sărac. Dar, chiar de la simpla trecere la fizică (fără a vorbi încă de un fenomen saturat), analogia nu mai poate regla nimic decît calitativ: dacă A este cauză a efectului B, atunci D va fi în situaţia (calitatea) de efect faţă de C, fără să se poată identifica ce este sau va fi D, nici a-l construi (din lipsa intuiţiei pure), nici a-l constitui. Încurcătura lui Kant culminează cu folosirea stranie, în analitica principiilor, a principiilor a căror întrebuinţare rămîne pur „ordonatoare" – ceea ce nu se poate înţelege decît într-un sens: analogiile experienţei nu constituie în mod real obiectele lor, ci enunţă nevoi subiective ale intelectului. Să presupunem, în acest moment, că analogiile percepţiei, astfel reduse la o simplă întrebuinţare ordonatoare, trebuie să trateze un fenomen saturat: acesta depăşeşte deja categoriile cantităţii (imprevizibilă) şi calităţii (insuportabilă); el se dă deja ca un eveniment pur. De-aici înainte, cum ar putea o analogie – mai ales simplu ordonatoare – să-i atribuie – mai ales în mod necesar şi *a priori* – un punct ale cărui relaţii de inerenţă, de cauzalitate şi de identitate ar fixa coordonatele? Acest

1. *Kritik der reinen Vernunft*, A 177/B 220 şi A 179/B 222. Vezi şi A 665/B 693.

fenomen se va sustrage relaţiilor, pentru că nu va păstra cu aceşti termeni nici o măsură comună; el se va elibera de ei, ca de orice determinare *a priori* a experienţei care ar pretinde eventual să i se impună. În acest sens, vom vorbi de un fenomen absolut: dezlegat de orice analogie cu orice obiect al experienţei.

De-acum înainte, a treia presupoziţie kantiană devine discutabilă. Unitatea experienţei se desfăşoară pe fondul timpului, de vreme ce este vorba de „...unitatea sintetică a tuturor fenomenelor după raportul lor în timp". Deci „toate fenomenele sînt în timp"[1]. Astfel, Kant stabileşte, primul fără îndoială, nu numai timpul ca orizont ultim al fenomenelor, dar mai ales faptul că nici o apariţie nu se poate ivi fără un orizont, care o primeşte şi pe care ea îl respinge în acelaşi timp. Ceea ce înseamnă că, înainte de orice străpungere fenomenală spre vizibilitate, orizontul aştepta dinainte, el cel dintîi. Şi că fiecare fenomen, apărînd, se limitează în fapt să actualizeze o parte a orizontului, altfel rămas transparent. O întrebare curentă se referă la identitatea orizontului (timp, fiinţă, bine etc.). Ea nu trebuie să mascheze o alta, mai simplă deşi mai severă: anumite fenomene ar putea să treacă dincolo de orice orizont? Să precizăm că nu este vorba de a se dispensa de un orizont în general – ceea ce ar interzice, fără nici o îndoială, orice manifestare –, ci de a se elibera de anterioritatea delimitatoare proprie oricărui orizont, care este de aşa natură încît nu poate să nu intre în conflict cu pretenţia la absolut a unui fenomen. Să presupunem un fenomen saturat, care şi-a cucerit caracterul absolut eliberîndu-se de analogiile cu experienţa – ce orizont îşi poate el recunoaşte? De o parte,

1. *Kritik der reinen Vernunft,* A 177/B 220 şi A 182/B 224.

excesul de intuiţie saturează acest fenomen, astfel încît să-l facă să depăşească cadrul experienţei comune. De altă parte, un orizont, prin chiar definiţia sa, defineşte şi se defineşte; prin trecerea la limită, fenomenul saturat poate ajunge să-şi satureze orizontul. Această ipoteză n-are nimic straniu – chiar ca strictă filosofie, unde, la Spinoza, de pildă, substanţa unică, acaparînd toate determinările şi pe toţi indivizii corespunzători, reuşeşte să copleşească cu prezenţa sa infinit saturată („...infinitis attributis infinitis modis...") orizontul metafizicii carteziene, nemailăsînd în ea nici un spaţiu liber finitului (necesitate absolută şi universală). O asemenea saturaţie a unui orizont de către un singur fenomen saturat prezintă un pericol pe care nu l-am putea neglija, fiindcă se naşte din experienţă – şi din experinţa absolut reală, întru nimic iluzorie – a totalităţii, fără uşă, nici fereastră, fără altul, nici celălalt. Dar acest pericol rezultă mai puţin din însuşi fenomenul saturat, cît, în mod straniu, din necunoaşterea sa. Într-adevăr, cînd se iveşte, el este cel mai adesea tratat ca şi cum n-ar fi decît un fenomen de drept comun sau un fenomen sărac; şi ca şi cum un singur orizont n-ar putea nici el să se satureze. De fapt, fenomenul saturat îşi păstrează caracterul absolut şi, în acelaşi timp, îşi anulează pericolul, cînd îl recunoaştem fără a-l confunda cu alte fenomene, deci cînd îi dăm voie să acţioneze pe mai multe orizonturi deodată. Cum există spaţii cu n+1 dimensiuni (ale căror proprietăţi saturează imaginaţia), există fenomene cu n+1 orizonturi. Unul din cele mai bune exemple ale unui asemenea dispozitiv este furnizat de doctrina transcendentaliilor: ireductibila pluralitate a lui *ens, unum, verum, bonum şi pulchrum* permite să se deducă fenomenul saturat din primul Principiu în registre perfect autonome, în care el nu se oferă privirii, de fiecare dată, decît în

funcţie de o perspectivă, totală şi, la fel de bine, parţială; convertibilitatea lor arată că saturaţia persistă, dar că ea se distribuie în mai multe orizonturi concurente. Sau mai degrabă saturaţia se dublează, prin faptul că fiecare perspectivă, deja saturată în ea însăşi, se amestecă încă o dată din cauza interferenţelor în ea a altor perspective saturate[1]. Pluralitatea orizonturilor permite deci şi să se respecte caracterul absolut al fenomenului saturat (pe care nici un orizont n-ar putea nici să-l delimiteze, nici să-l preceadă), şi să fie făcută tolerabilă prin demultiplicarea dimensiunilor receptării sale.

Rămîne totuşi un ultim raport cogitabil, deşi extrem, între fenomen saturat şi orizont: că nici un orizont şi nici o combinare de orizonturi nu tolerează caracterul absolut al fenomenului, tocmai pentru că el se dă ca absolut, adică liber de orice analogie cu fenomenele de drept comun şi de orice predeterminare printr-o reţea de relaţii, fără precedent şi fără antecedent în deja văzutul (prevăzutul). Pe scurt, un fenomen într-atît de saturat, că lumea n-ar putea să-l accepte. Venit printre ai săi, ai săi nu l-au recunoscut–

1. Ar trebui să desfăşurăm aici exemple privilegiate: pluralitatea relatărilor, a genurilor literare, a martorilor şi hermeneuticilor aceluiaşi eveniment (multiplele povestiri ale traversării Mării Roşii, pluralitatea ireductibilă a Evangheliilor) arată clar că este vorba de un fenomen saturat. Dar doctrina celor patru sensuri ale Scripturii, atribuind o pluralitate de sensuri diferite şi composibile, dovedeşte că uneori chiar un text poate (în cazul Scripturilor evreieşti şi creştine, deşi în accepţii esenţial divergente) să apară ca un fenomen saturat. Aceasta este valabil şi pentru textele nu (în mod direct) religioase: astfel, este clar că pluralitatea ireconciliabilă a tratărilor literare de teme unice (cum ar fi modelele dramatice, noţiunea însăşi de imitaţie literară etc.), ba chiar a interpretărilor şi a punerilor în scenă mereu reluate ale operelor de referinţă, indică fenomene saturate.

venit în fenomenalitate, fenomenul absolut saturat ar putea să nu găsească în ea nici un spaţiu de desfăşurare. Dar acest refuz al deschiderii, deci această desfigurare, rămîne încă manifestare.

Astfel, dîndu-se în mod absolut, fenomenul saturat se dă de asemenea ca absolut – liber de orice analogie cu experienţa deja văzută, obiectivată, înţeleasă. Se eliberează de ea pentru că nu depinde de nici un orizont. Dimpotrivă, fie că-l saturează în mod simplu, fie că îl demultiplică pentru a-l satura cu atît mai mult, fie că îl excedează şi este respins de el. Dar însăşi această desfigurare rămîne o manifestare. În toate cazurile, el nu depinde de această condiţie de posibilitate prin excelenţă – un orizont, oricare-ar fi. Îl vom numi deci necondiţionat.

VII

Nici vizabil după cantitate, nici suportabil după calitate, absolut după relaţie, adică necondiţionat de orizont, fenomenul saturat se dă în sfîrşit ca de neprivit după modalitate.

Categoriile modalităţii se disting de toate celelalte, insistă Kant, fiindcă nu determină nici obiectele înseşi, nici relaţiile lor reciproce, ci numai „...relaţia lor cu gîndirea în general", fiindcă „...exprimă numai raportul cu facultatea de cunoaştere", „...nimic altceva decît acţiunea facultăţii de cunoaştere"[1]. În fapt, nu este vorba numai de o simplă relaţie între obiectele experienţei şi facultatea de cunoaştere, ci de faptul că ele „se acordă". Acest acord determină posibilitatea de a

1. *Kritik der reinen Vernunft,* A 74/B 100, A 219/B 266 şi A 234/B 287.

fi a fenomenelor (deci şi realitatea şi necesitatea lor) pe măsura potrivirii lor cu un *Eu* pentru şi prin care are loc experienţa. „Postulatul posibilităţii lucrurilor cere (*fordert)* deci ca să se acorde (zusammenstimme) conceptul lor cu condiţiile formale ale unei experienţe în general"[1]. Fenomenul este posibil în stricta măsură în care se acordă cu condiţiile formale ale experienţei, deci cu facultatea de cunoaştere care le fixează, deci, în sfîrşit, cu *Eul* transcendental însuşi. Posibilitatea fenomenului depinde de reducţia sa la *Eu.*

Devin, prin urmare, demne de luat în considerare răsturnarea dispozitivului lui Kant şi întrebarea: ce s-ar întîmpla, din punct de vedere fenomenologic, dacă un fenomen nu s-ar „acorda", nici n-ar „corespunde" facultăţii de cunoaştere a *Eului*? Răspunsul kantian nu este deloc îndoielnic: acest fenomen pur şi simplu n-ar apărea; mai mult, n-ar exista deloc fenomen, ci aberaţie perceptivă fără obiect. Acest răspuns, dacă-şi păstrează întregul sens relativ la un fenomen sărac sau de drept comun, mai este valabil pentru un fenomen saturat? În fapt, în cazul acesta, situaţia devine foarte diferită. În faţa saturării, *Eul* încearcă, desigur, dezacordul între fenomenul cel puţin potenţial şi condiţiile subiective ale experienţei sale; prin urmare, *Eul* nu poate constitui aici un obiect. Dar această slăbiciune de obiectivat nu implică deloc că aici absolut nimic nu apare: saturarea intuitivă, tocmai ca nevizabilă, intolerabilă şi absolută (necondiţionată) se impune cu titlul de fenomen excepţional prin exces, nu prin lipsă. Fenomenul saturat refuză să se lase privit ca un obiect, tocmai pentru că el apare cu un exces multiplu şi indescriptibil care suspendă orice efort de constituire. A determina fenomenul saturat ca un

1. *Kritik der reinen Vernunft,* A 225/B 273 şi A 220/B 267.

fenomen neobiectiv sau, mai exact, neobiectivabil n-are nimic aici dintr-un refugiu în iraţional sau arbitrar; aceasta trimite la una din proprietăţile sale distinctive: deşi vizibil în mod exemplar, el nu poate totuşi fi privit (*regarder*). Înţelegem aici *regarder* literal: *re-garder* face un decalc exact al lui *in-tueri* şi trebuie deci să se înţeleagă plecînd de la *tueri, garder* (a ţine, a păzi) – dar în sensul de „a ţine un ochi pe...", „a păzi cu coada ochiului...", „a păzi din ochi...". *Regarder* (a privi) implică deci a putea păstra (*garder*) vizibilul astfel văzut sub controlul văzătorului, din acest moment, privitor. Şi, desigur, nu din întîmplare Descartes încredinţează lui *intuitus* să menţină manifest ceea ce *ego*-ul reduce la statutul de *objectum*[1]. A determina fenomenul saturat ca de neprivit revine la a examina posibilitatea în care un fenomen s-ar impune cu un asemenea surplus de intuiţie, încît nu s-ar putea nici reduce la condiţiile experienţei, deci la un *Eu* care le fixează, nici nu s-ar putea totuşi dispensa de a apărea.

Deci, sub ce figură apare el? El apare în pofida şi în dezacord cu condiţiile de posibilitate ale experienţei – impunînd o experienţă imposibilă (dacă nu, deja, o experienţă a imposibilului). Nu există decît o contra-experienţă a fenomenului saturat. Opus fenomenului saturat, *Eul* nu poate să nu-l vadă, dar el nu-l mai poate privi ca pe obiectul său. El are ochi să-l privească, dar nu pentru a-l păzi. Ce vede, atunci, acest ochi fără privire? El vede supraabundenţa donaţiei intuitive, nu totuşi ca atare, ci ca înceţoşată de lentila prea subţire, diafragma prea îngustă, cadrul prea strîmt care o primeşte – sau, mai curînd, care n-o acceptă.

1. Despre *intuitus* la Descartes, vezi studiul nostru în *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, La Haye, 1977, pp. 295-302.

Ochiul nu zăreşte atît apariţia fenomenului saturat, cît mişcatul, ceaţa şi supraexpunerea pe care le impune condiţiilor sale de experienţă comune. Ochiul nu vede atît un alt spectacol, cît neputinţa lui nudă de a constitui ceva. El nu vede nimic distinct, dar resimte cu claritate neputinţa sa în faţa nemăsurii vizibilului, deci mai ales o perturbare a vizibilului, zgomotul unui mesaj rău primit, întunecarea finitudinii. El primeşte prin vedere o pură donaţie, tocmai pentru că nu mai discerne în ea nici un dat obiectivabil. Să numim această extremitate fenomenologică un paradox. Paradoxul nu suspendă numai relaţia de dependenţă a fenomenului de *Eu,* el o inversează. Departe de a putea constitui fenomenul, *Eul* se resimte ca fiind constituit de el. Constituit şi nu constituant, pentru că nu mai dispune de nici un punct de vedere dominant asupra intuiţiei care îl copleşeşte; în spaţiu, fenomenul saturat îl înghite cu potopul lui intuitiv; în timp, el îl precede cu o interpelare dintotdeauna prezentă. *Eul* îşi pierde anterioritatea şi se descoperă, ca să spunem aşa, destituit din funcţia constituirii, şi deci el însuşi constituie: un *eu* (*moi*) mai curînd decît un *Eu* (*Je*). Se înţelege de la sine că regăsim aici, plecînd de la fenomenul saturat, ceea ce am tematizat în altă parte sub numele de subiect în ultim apel – descumpănit[1]. Cînd *Eul* se descoperă, din constituant rămas în faţa fenomenelor de drept comun, constituit de un fenomen saturat, nu se poate identifica el însuşi ca atare decît admiţînd prioritatea faţă de el a unui asemenea fenomen. Această răsturnare îl lasă descumpănit, esenţialmente surprins de evenimentul mai original care îl desprinde de sine.

1. Vezi „Le sujet en dernier appel", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1991, nr. 1.

Astfel, fenomenul nu se mai reduce la Eul care l-ar privi. De neprivit, el se dovedeşte ireductibil. Nu există aici nici o derivă şi nici o cotitură, nici măcar „teologică", ci, din contra, luarea în considerare că, în anumite cazuri de donaţie, excesul de intuiţie n-ar putea satisface condiţiile experienţei comune; şi că evenimentul pur care survine nu se lasă constituit într-un obiect şi nu lasă urma durabilă a ivirii sale decît în *Eu/eu* (*Je/moi*) care este, aproape fără voia lui, constituit de ceea ce primeşte. Subiectului constituant îi succede martorul constituit. Constituit ca martor, subiectul rămîne artizanul adevărului, dar nu mai este producătorul lui.

VIII

Pentru a introduce în fenomenologie conceptul de fenomen saturat, tocmai l-am descris ca nevizabil (imprevizibil) după cantitate, insuportabil după calitate, dar şi necondiţionat (absolut faţă de orice orizont) după relaţie şi ireductibil la *Eu* (de neprivit) după modalitate. Aceste patru caracteristici implică răsturnarea termen cu termen a tuturor rubricilor sub care Kant clasează principiile şi deci fenomenele pe care acestea le determină. Totuşi, în comparaţie cu Husserl, aceste noi caracteristici se organizează într-un mod mai complex; primele două – nevizabilul şi insuportabilul – nu oferă nici o dificultate de drept pentru „principiul tuturor principiilor", fiindcă ceea ce dă intuiţia poate depăşi cantitativ şi calitativ cuprinderea privirii; este de ajuns ca ea să dea efectiv. Nu e acelaşi lucru cu ultimele două caracteristici: „principiul tuturor principiilor" presupune orizontul şi un *Eu* constituant ca două presupoziţii ele însele nechestionate despre

tot ce va voi să se constituie în general ca fenomen; or, fenomenul saturat, ca necondiţionat de un orizont şi ireductibil la un *Eu*, cere o posibilitate eliberată de aceste două condiţii; el contrazice deci şi depăşeşte „principiul tuturor principiilor". Husserl, care a depăşit totuşi metafizica fenomenului a lui Kant, trebuie depăşit pentru a accede la posibilitatea fenomenului saturat. Husserl, chiar şi mai ales cu „principiul tuturor principiilor", menţine o dublă rezervă faţă de posibilitate. Totuşi, această rezervă a lui Husserl *faţă de* posibilitate se poate dovedi o rezervă a fenomenologiei înseşi – care mai păstrează o rezervă *de* posibilitate, pentru a se depăşi ea însăşi spre o posibilitate fără rezervă. Fenomenul saturat, pentru că se dă fără condiţie şi fără reţinere, oferă paradigma fenomenului fără rezervă. Astfel, pe firul conducător al fenomenului saturat, fenomenologia îşi găseşte ultima posibilitate: nu numai posibilitatea care depăşeşte realitatea, dar posibilitatea care depăşeşte condiţiile înseşi ale posibilităţii, posibilitatea posibilităţii necondiţionate – altfel zis, posibilitatea imposibilului, fenomenul saturat.

Fenomenul saturat nu trebuie să fie înţeles ca un caz limită, excepţional, vag iraţional, ca să spunem totul, „mistic", al fenomenalităţii. El marchează, din contra, realizarea coerentă şi conceptuală a definiţiei celei mai operatorii a fenomenului: el singur apare într-adevăr ca sine însuşi, prin sine însuşi şi pornind de la sine însuşi [1], fiindcă el singur apare fără limitele unui orizont şi fără reducţia la un *Eu*. Vom numi şi

1. „...das Sich-an-ihm-selbst-zeigende", Heidegger, ***Sein und Zeit***, § 7, p. 31, 12. Vezi „...das an ihm selbst Offenbare von ihm selbst her sehen lassen", ***Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs***, § 9, G.A. 20, Frankfurt a/M., 1979, p. 117. Acel „von ihm selbst her" indică o apariţie „de sine însuşi" în sensul strict de „plecînd de la sine însuşi".

această apariţie de sine în mod pur şi pornind de la sine, care nu-şi supune posibilitatea nici unei determinări prealabile, o revelaţie. Şi – insistăm – este vorba aici pur şi simplu de fenomenul luat în accepţia lui plenară.

De altfel, istoria filosofiei cunoaşte de mult asemenea fenomene saturate. S-ar putea merge pînă la a susţine că nici unul din metafizicienii importanţi nu s-a dispensat de descrierea unuia sau a mai multor fenomene saturate, chiar cu preţul unei contradicţii frontale ale propriilor sale presupoziţii. Printre numeroasele exemple destul de evidente, să reţinem pe Descartes şi pe Kant. – (a) Descartes, care reduce pretutindeni fenomenul la idee şi ideea la obiect, gîndeşte totuşi ideea de infinit ca un fenomen saturat. După cantitate, ideea de infinit nu se obţine prin însumare sau sinteză succesivă, ci „tota simul"; astfel privirea spre ea (*intueri*) devine surpriza admirării (*admirari*)[1]. După calitate, ea nu admite nici o treaptă finită, ci un *maximum*: „maxime clara et distincta", „maxime vera"[2]. După relaţie, ea nu întreţine nici o analogie cu nici o altă idee: „...nihil univoce..."; într-adevăr, ea depăşeşte orice orizont fiindcă rămîne incomprehensibilă, neputînd decît să fie atinsă de gîndire: „...attingam quomodolibet cogitatione..."[3]. După modalitate, departe de a se lăsa redusă la un *Eu* constituant, ea îl cuprinde fără să se lase cuprinsă de el: „...non tam capere quam a ipsa capi"[4], astfel încît chiar *ego*-ul ar

1. AT VII, respectiv 371, 25 şi 52, 15. – Infinitul nu este niciodată în potenţă, ci *actu*, 47, 19.
2. AT VII, 46, 8, 12.
3. Respectiv „...nihil... univoce illi et nobis convenire" AT VII, 137, 22 (vezi 433, 5-6) sau *Principia Philosophiae I*, § 51); *attingere* AT VII, 139, 12 (vezi 52, 5 şi 46, 21).
4. AT VII, 114, 6-7. De aceea aici, şi numai aici, *intueri* este echivalent cu *adorare*.

putea, probabil, să se interpreteze adesea ca un interpelat. Dar de altfel, n-ar fi de-ajuns să traducem „ideea de infinit" cuvînt cu cuvînt prin „fenomen saturat", pentru a ne stabili concluzia? – (b) Kant dă un exemplu de fenomen saturat cu atît mai semnificativ cu cît nu priveşte, ca acel al lui Descartes, teologia raţională: este vorba într-adevăr de sublim. Ne sprijinisem mai sus pe „ideea estetică" pentru a contesta principiul penuriei de intuiţie şi a introduce posibilitatea unei saturaţii. În fapt, încă de la doctrina sublimului este vorba de un fenomen saturat. Într-adevăr, după cantitate, sublimul nu are formă şi nici ordine, fiindcă el este mare „...fără comparaţie...", în mod absolut şi nu comparativ (*absolute, schlechtin, bloss*)[1]. După calitate, el contrazice gustul ca „plăcere negativă" şi provoacă un „sentiment de nemăsură", de „monstruozitate"[2]. După relaţie, el scapă foarte clar oricărei analogii şi oricărui orizont fiindcă, literalmente, el reprezintă „ilimitatul (*Unbegrenzheit*)"[3]. După modalitate, în sfîrşit, departe de a se acorda cu facultatea noastră de cunoaştere, „...el poate apărea *(erscheinen mag)* în forma sa contrazicînd finalitatea *(zweckwidrig)* facultăţii noastre de judecată"; raportul facultăţii de judecată cu fenomenul se inversează deci, încît fenomenul de-aici înainte „priveşte" pe *Eu* cu „respect"[4].

1. *Kritik der Urteilskraft*, respectiv § 25, op.cit., t. 5, p. 248; *Formlosigkeit*, § 24, p. 247; *Unordnung*, § 23, p. 246; „...über alle Vergleichung...", şi *schlechthin*, § 25, p. 248 (şi § 26, p. 251).
2. *Kritik der Urteilskraft*, respectiv § 23, op.cit., p. 245; *Gefühl der Unangemessenheit*, § 26, p. 252; *Ungeheuer*, § 26, p. 253.
3. *Kritik der Urteilskraft*, respectiv *Unbegrenzheit*, § 23, p. 244. Vezi „...keine angemessene Darstellung...", p. 245.
4. *Kritik der Urteilskraft*, § 23, p. 245. Vezi *subjektive Unzweckmässigkeit*, § 26, p. 252; *Widerstreit* al scopului subiectiv, § 27, p. 258. Respectul (*Achtung*) intervine § 27, p. 257. Urmăm aici pe P. Lacoue-Labarthe, „La vérité sublime", în *Du sublime*, Paris, 1988.

Exemplul kantian al sublimului ar permite astfel să deschidem mai larg cîmpul de aplicaţie a conceptului de fenomen saturat.

Putem de-acum să recapitulăm. Fenomenele se pot clasa după conţinutul lor crescînd în intuiţie în trei domenii fundamentale. (a) Fenomenele lipsite de intuiţie sau sărace în intuiţii: limbaje formale (dotate cu intuiţie categorială de Husserl), idealităţi matematice (a căror intuiţie pură este stabilită de Kant). (b) Fenomenele de drept comun, a căror semnificaţie (vizată de intenţie) poate în mod ideal să primească o împlinire intuitivă adecvată, dar care, de la început şi în cea mai mare parte a timpului, n-o primesc. În aceste două prime domenii, constituirea obiectelor este făcută posibilă tocmai pentru că penuria de intuiţie autorizează comprehensiunea, previziunea şi reproducerea. (c) Rămîn, în sfîrşit, fenomenele saturate, pe care excesul de intuiţie le sustrage constituirii obiective. Din comoditate, se pot distinge două tipuri. (I) Mai întîi, evenimentele istorice pure: prin definiţie nerepetabile, ele survin cel mai adesea fără a fi fost prevăzute; cum ele scapă obiectivării prin surplus de dat intuitiv, inteligibilitatea lor exclude comprehensiunea şi cere să se treacă la hermeneutică[1]; saturarea intuitivă depăşeşte un orizont unic şi impune hermeneutici demultiplicate în mai multe orizonturi; în sfîrşit, evenimentul istoric pur nu doar survine martorului său fără ca acesta să-l înţeleagă (*Eu* neconstituant), ci, la rîndul lui, îl înţelege (*Eu* constituit): *Eul* se înţelege plecînd de la evenimentul care îi survine în chiar măsura în care el însuşi nu-l înţelege. Evenimentele

1. Astfel este obiectul lui P. Ricoeur, mai ales în *Temps et récit III, le temps raconté*, Paris 1985. Evident, analiza noastră datorează mult lucrărilor sale determinante.

pure oferă un tip de fenomene saturate istorice, deci comunitare şi din principiu comunicabile. (II) Nu se întîmplă totdeauna aşa pentru al doilea tip, fenomenele de revelaţie. Să repetăm că prin revelaţie înţelegem aici un concept strict fenomenologic: o apariţie în mod pur de sine şi pornind de la sine, care nu-şi supune posibilitatea nici unei determinări prealabile. Asemenea fenomene revelate survin mai ales în trei domenii. Mai întîi, tabloul ca spectacol neconstituibil din exces de intuiţie, dar cu putinţă încă de privit (idol). Apoi un anume chip pe care-l iubesc, devenit invizibil nu numai pentru că mă orbeşte, dar mai ales pentru că eu nu vreau şi nici nu mai pot să privesc în el decît privirea lui invizibilă apăsînd-o pe a mea (icoană). În sfîrşit, teofania, în care surplusul de intuiţie ajunge la paradoxul că o privire invizibilă mă ia vizibil în considerare şi mă iubeşte. Aici s-ar pune problema posibilităţii unei fenomenologii a religiei, în termeni nu noi (întrucît nu-i vorba decît de a duce pînă la capăt intenţia fenomenologică însăşi), ci simpli.

În toate cazurile, a recunoaşte fenomenele saturate revine la a gîndi serios „aliquid quo majus cogitari nequit" – serios, deci ca o ultimă posibilitate a fenomenologiei[1].

* *Acest text a beneficiat de mai multe lecturi amicale. Mulţumim mai ales lui B. Besnier, N. Depraz şi D. Franck pentru observaţiile lor.*

1. Vezi studiul nostru despre un caz exemplar de fenomen saturat, argumentul sfîntului Anselm, numit greşit „ontologic". „Argumentul aparţine ontologiei", *Questions cartésiennes*, Paris, 1991 (sau, *Archivio di Filosofia* Roma, 1990, 1-2).

Cuvînt şi religie: Cuvîntul lui Dumnezeu

de Michel Henry

Prin „Cuvîntul lui Dumnezeu" înţelegem mai întîi Scripturile. Este vorba deci de un text asemănător cu toate textele, de un limbaj ţinînd de principiile de comprehensiune care convin limbajului în general. Acest limbaj poate fi numit vorbire* pentru că este capabil să îmbrace forma unei enunţări sonore şi, de asemenea, pentru că, după evidenţa semnificaţiilor pe care le vehiculează, se adresează cuiva.

Cu toate acestea, cuvîntul Scripturilor prezintă o trăsătură distinctivă: el nu se adresează numai cuiva, nouă oamenilor, ci Dumnezeu este cel care ni-l adresează. A asculta cuvîntul Scripturilor nu este posibil decît dacă provenienţa divină a acestui cuvînt este percepută în acelaşi timp cu el.

Este motivul pentru care textul Evangheliilor (la care ne vom limita din lipsă de timp) manifestă un efort constant de legitimare, făcînd referire la alte texte sacre, la profeţiile a căror confirmare se pretinde.

---

* *Parole* este, în fapt, termenul central al textului. Autorul mizează pe polisemia acestui termen şi îl utilizează într-un context semiotic, în unul hermeneutic şi, în primul rînd, în context teologic. În limba română, am tradus prin *cuvînt* atunci cînd se vorbeşte despre *Cuvîntul lui Dumnezeu,* în opoziţie cu *Cuvîntul lumii,* prin *vorbire,* cînd este în joc o relaţie semiotică, şi prin *limbă* atunci cînd se face trimitere la M. Heidegger (*esenţa limbii, limba esenţei*).

Afirmarea cea mai categorică a provenienţei divine a cuvîntului evanghelic constă totuşi în ghilimelele care punctează naraţiunea. Atunci Hristos însuşi vorbeşte, ascultăm însuşi cuvîntul lui Dumnezeu – şi aceasta pentru că Hristos s-a definit ca Verbul lui Dumnezeu, adică drept Cuvîntul său. Organizat în jurul cuvîntului divin, întreg textul evanghelic este metamorfozat, demis din statutul său de limbaj, exilat în afara locului propriu-zis textual către referentul lui divin: nu numai cuvintele lui Hristos, dar şi faptele sale – spălatul picioarelor, iertarea păcatelor, învierea morţilor.

Rămîne stabilit că aceste fapte sînt spuse, ca de altfel şi cuvintele lui Hristos, că şi unele şi altele sînt semnificaţii vehiculate de cuvinte, momente şi părţi ale unui limbaj, ale unei vorbiri, neputînd niciodată decît să adauge un sens unui sens, fără a depăşi abisul care separă orice adevăr cu sens de realitatea însăşi, cu atît mai mult de această Arhi-realitate căreia i se dă numele de Dumnezeu. Cuvintele lui Hristos izbucnesc între ghilimelele textului cu forţa lor impresionantă, dar aceste cuvinte sînt cuvinte, un limbaj a cărui realitate referenţială nu este niciodată dată de el. La urma urmei, acest ansamblu de texte constituie poate un fel de roman genial al cărui personaj central este inventat sau, dacă Hristos a existat în mod real, poate, după cum sugerează Rilke, „a fost înşelat de iubirea sa aşa cum Mahomed a fost de orgoliul său", într-astfel că, în pofida elevaţiei şi a profunzimii lor, cuvintele Evangheliei sînt încă o vorbire umană, nepurtînd în ea semnul divinităţii sale. Fiindcă, aşa cum spunea J.-P. Sartre, „eu sînt întotdeauna cel ce va decide că acest glas este al unui înger".

Întrebarea este deci aceasta: compus din cuvinte şi semnificaţii, limbaj, vorbire omogenă cu oricare alta,

cuvîntul evanghelic poate în vreun fel să ateste proveniența sa divină, stabilind în acelaşi timp adevărul său, divinitatea lui Hristos, a ceea ce spune şi a ceea ce face? Cum să ştim, în alţi termeni, că Scripturile sînt cuvînt al lui Dumnezeu? Cine, ce cuvînt ne-o va spune?

Şi iată răspunsul nostru: există un alt Cuvînt decît acela, compus din cuvinte, care alcătuieşte substanța Scripturilor. Acest alt Cuvînt diferă prin natură de orice vorbire omenească, nu cuprinde nici cuvinte, nici semnificații, nici semnificant, nici semnificat, nu are referent, nu provine de la un locutor, la drept vorbind, şi nu se mai adresează unui interlocutor, nimănui, oricine ar fi, care ar exista înainte de el (de Cuvînt – *n.tr.*) – înainte ca el să fi vorbit. Acest alt cuvînt ne spune că acel cuvînt oferit în Scripturi este de proveniență divină. Şi acest alt Cuvînt, care ne spune că cuvîntul evanghelic este de origine divină, este, doar el, Cuvîntul lui Dumnezeu.

Să examinăm deci succesiv natura acestor două vorbiri, cea desfăşurată în Scripturi, asemănătoare vorbirii pe care o folosesc între ei oamenii, şi acest alt cuvînt, mai vechi, singurul care ne permite să înțelegem că acel cuvînt oferit în Scripturi este de proveniență divină – acest alt cuvînt care este Cuvîntul lui Dumnezeu. Vorbirea omenească se sprijină pe limbaj, care este compus din cuvinte (*mots*), din semne raportîndu-se la obiecte. În această privință, cuvîntul (*le mot*) apare ca un instrument, mijlocul prin care conferim un nume la ceva care este deja aici, prin care îl stăpînim, prin care îl manipulăm simbolic. Dar, oricare ar fi modul în care o conceptualizăm, această funcție instrumentală a cuvîntului (*mot*) trimite la o esență fenomenologică, care este esența Cuvîntului (*Parole*). Căci cuvîntul (*le mot*) nu poate spune lucrul decît dacă îl oferă privirii, dacă „duce lucrul ca lucru în strălucirea

apariţiei (*das Ding als Ding zum Scheinen bringt*)"[1]. La drept vorbind, în cuvîntul care numeşte lucrul, Cuvîntul nu se limitează să facă văzută fiinţarea (*l'étant*)– despre care se vorbeşte – şi, în acelaşi timp, ceea ce se spune despre ea; el nu face aceasta decît pentru că în prealabil lasă să apară, pentru că, după Heidegger, el acordă ajungerea la prezenţa însăşi – pentru că el dă fiinţa.

Cuvîntul (*le mot*) prin care se spune esenţa fenomenologică a Cuvîntului (*Parole*), în măsura în care el lasă să apară şi astfel dă fiinţa, este *Logos*. Există deci o co-apartenenţă a *Logosului* şi a Fiinţei, dar ea nu indică nici o reciprocitate între aceşti termeni. Doar deoarece Cuvîntul (*Parole*) dă apariţia, el dă, deodată, fiinţa. În alţi termeni, Fiinţa nu dispune de nici un cuvînt care să-i fie propriu, ea nu are nume. Ea n-are nume nu pentru că ar fi dincolo de toate numele, ci, din contra, pentru că există întotdeauna un nume înainte de ea. Totdeauna înainte de ea un Cuvînt a vorbit deja, cel care eliberează apariţia căreia fiinţa îi datorează fiinţa şi fiinţarea împreună cu ea.

Numai că, dacă Cuvîntul care eliberează apariţia vine înainte de Fiinţă, trebuie spus nu ceea ce el „este", ci ce fel de apariţie eliberează el, ce fel de apariţie apare ca esenţa însăşi a Cuvîntului, ca *Logos*. Nu mai este de ajuns să afirmăm că Cuvîntul este fenomenologic în întregime, că esenţa lui este fenomenalitatea ca atare, ci trebuie să recunoaştem în aceasta cum se fenomenalizează el, deci care este materia fenomenologică pură din care este făcut. Ultima problemă referitoare la cuvînt (*parole*), nu problema esenţei limbii – *das Wesen der Sprache* – ci a limbii

1. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neske Pfullingen 1959, p. 256, tr.fr., Gallimard 1976, p. 221.

esenţei – *die Sprache des Wesens* –, este aceea de a şti cum vorbeşte Cuvîntul, în ce limbă şi, în acest fel, ce spune el.

Or, într-o manieră explicită la Heidegger, într-o manieră implicită în majoritatea teoriilor limbajului, fenomenalitatea care serveşte de suport spunerii cuvîntului este interpretată ca şi aceea a lumii. La Heidegger: „A spune înseamnă: a arăta, a lăsa să apară, *a expune o lume într-o deschidere luminatoare* (...)". Sau: „Spunerea îl dă pe «este» în deschiderea luminatoare"[1]. Deja în *Sein und Zeit*, vorbirea ca existenţial al *Dasein*-ului găsea în deschiderea fiinţei-în-lume posibilitatea sa fenomenologică explicită. În alte forme de gîndire, în sisteme de conceptualizare diferite, fenomenalitatea care suportă vorbirea, care întemeiază, de exemplu, relaţia cuvîntului cu lucrul, este totdeauna lumina unui „Afară", – în aşa fel încît venirea în afară a acestui Afară, un fel de exteriorizare originară a exteriorităţii, găsindu-şi originea în aceasta şi constînd în însăşi desfăşurarea sa, constituie puterea luminatoare a acestei lumini, Strălucirea ei. Astfel, a spune, a exprima înseamnă a exterioriza şi a arăta în acest fel, în timp ce exprimatul este ceea ce e în afară [*Das Ausgesprochene ist gerade des Draussensein* (...)][2]. Acest Cuvînt, care-şi găseşte posibilitatea fenomenologică în venirea în afară a unui Afară, să-l numim Cuvîntul Lumii.

Ceea ce se spune în Cuvîntul Lumii prezintă mai multe caracteristici:

1) Se dă arătîndu-se în afară, în felul unei „Imagini".

---

1. *Unterwegs zur Sprache*, *ed.cit.*, respectiv pp. 214, 215: *„Sagen heisst: zeigen, erscheinen lassen, lichtend-verbergend-freigebend darreichen von Welt"; „Die Sage gibt das" ist „in das gelichtete Freie"*, tr. fr., pp. 200, 202.
2. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, 1941, p. 162.

2) Se dă ca o irealitate de principiu. Să examinăm, de exemplu, zăpada, clopotul, seara, de care vorbeşte Trakl în poemul „O seară de iarnă"[1]. Chemate pe nume de poet, aceste lucruri ajung la prezenţă şi totuşi ele nu iau loc printre obiectele care ne înconjoară, în camera unde stăm. Ele sînt prezente, dar într-un fel de absenţă. Prezente prin aceea că apar, absente prin aceea că, deşi apar, ele nu sînt aici. Ce fel de apariţie dă, lasă să apară fiinţarea în ea în aşa fel încît, dîndu-i astfel fiinţă, i-o retrage totuşi în acelaşi timp, i-o dă ca nefiind? Ce *Logos* se săvîrşeşte în felul unei uciderі? Este *Logosul* care domneşte în Cuvîntul vorbit de poet, în Cuvîntul Lumii, Logos a cărui apariţie este Lumea ca atare.

3) Deci nu numai lucrurile spuse de poet ajung la prezenţă într-un fel de absenţă şi se arată ca nefiind: orice fiinţare este în această situaţie. Astfel că „totul poate fi spus". Spunerea Lumii, căreia i se încredinţează poetul, dar şi orice om care vorbeşte în această Spunere, este de o asemenea natură, încît ea este aceea care, arătînd în felul în care o face, retrage fiinţa din tot ce arată. Şi aceasta pentru că, *dînd în Exterioritate şi plasînd astfel orice lucru în exteriorul lui însuşi, ea îl goleşte de realitatea proprie.* Dacă trebuie instituită o diferenţă între lucrurile despre care vorbeşte poetul şi cele din jurul meu, din camera în care sînt, desigur că nu cuvîntul poetului, *nu apariţia Lumii o pot institui.* Dar ce voi spune de mine însumi, aşezat în această cameră, străduindu-mă să citesc şi să înţeleg? Ce spune despre *ego* Cuvîntul Lumii?

Acest cuvînt vrea să arate pe *ego* punîndu-l în faţă, instalîndu-l în lumina unei deschideri luminatoare, sau, în limbajul metafizicii moderne, reprezentîndu-l.

1. *Unterwegs zur Sprache*, *ed.cit.*, pp. 17-22; tr. fr., pp. 19-24.

Dar dacă în ipseitatea sa *ego*-ul expulzează din sine orice exterioritate ce se poate concepe şi prin urmare lumina sa, apariţia în faţa sa a *ego*-ului nu poate însemna decît propria sa dispariţie. Astfel, Lacan reduce subiectul la faptul de a se spune înadins pentru un altul şi *cogito*-ul la enunţarea sa. Estimînd, după Kojève şi Hegel, că în virtutea negativităţii sale constitutive subiectul nu se poate afirma decît negîndu-se pe el însuşi, Lacan găseşte într-adevăr în spunerea cuvîntului lumii o ilustrare exemplară a tezelor sale sau poate temeiul lor. Subiectul, care se spune în limbaj abolind orice referent real, se aboleşte pe el însuşi. A spune „eu", înseamnă a spune „eu nu sînt", „înseamnă în fond totdeauna a spune «eu sînt mort», sau «eu sînt nimic»". Auto-enunţarea subiectului este enunţarea acestui nimic. Sau: „subiectul enunţării dispare apărînd în subiectul enunţului" [1]. El nu apare decît în această dispariţie, înghiţit de ea, astfel că actul lui de naştere este în mod identic anunţul decesului său.

Descartes nu împărtăşea, desigur, teoriile romantice ale limbajului, la care tocmai am făcut aluzie, dar orice analiză a *cogito*-ului care ar dori să limiteze enunţarea sa la textele în care este formulat s-ar lovi de aceeaşi aporie, şi anume că în el însuşi *cogito* este contrariul a ceea ce spune despre el vorbirea oamenilor. Astfel, acestă vorbire care face să se vadă şi vrea să vadă spune că înseamnă *cogito* ceea ce este văzut în deplină claritate, în evidenţă – pe cînd în el însuşi, ieşit din îndoiala hiperbolică, *cogito* nu survine decît atunci cînd orice evidenţă a fost anulată – cînd Cuvîntul Lumii a tăcut.

1. Mikkel Borch Jacobsen, *Le lien affectif*, Aubier, 1991, p. 132. Se găseşte în această lucrare remarcabilă o radicală repunere în discuţie a multor „cuceriri" ale gîndirii contemporane.

Să ne întoarcem acum la întrebarea noastră: ce spun Evangheliile despre acest *ego*, ce spun despre noi? Ele spun că noi sîntem Fii. Or, în materie de Fii şi filiaţie, acestea nu se găsesc decît în Viaţă. În lume, dimpotrivă, nimic asemănător cu o naştere nu e posibil. Lucrurile nu se nasc şi, din această cauză, ele nici nu mor, poate doar metaforic. În lume lucrurile apar şi dispar fără ca vreodată ceva viu să poată surveni din apariţia lor, nici să dispară în dispariţia lor.

Numai Fiii au o naştere, ei se nasc în Viaţă, zămisliţi de ea, nefiind vii decît cu acest titlu, ca Fii. Viaţa este cuvîntul lui Dumnezeu. A înţelege Viaţa ca însuşi cuvîntul lui Dumnezeu nu este posibil decît dacă sub acest termen de cuvînt încetăm să înţelegem ceva asemănător cuvîntului (*parole*) pe care îl vorbesc oamenii. Cuvîntul lui Dumnezeu în mod sigur are o trăsătură comună cu cuvîntul lumii, el este fenomenologic în întregime. De aceea spunerea cuvîntului divin este o revelaţie. Dar cum revelează cuvîntul divin, ce fel de apariţie eliberează el şi, prin urmare, ce ne spune el, iată întrebarea crucială a fenomenologiei – a unei fenomenologii care s-ar înţelege pe ea însăşi –, şi poate deopotrivă cea a teologiei, a unei teologii care s-ar înţelege pe ea însăşi, – nu ca discurs despre Dumnezeu, ci drept cuvîntul lui Dumnezeu însuşi. Or, cuvîntul lui Dumnezeu revelează, vorbeşte, în calitate de Viaţă. Viaţa, adică Verbul originar, este Arhi-Revelaţia ca o auto-revelaţie, ca o auto-afecţiune. Aceasta înseamnă că viaţa revelează în aşa fel încît ceea ce revelează este ea însăşi şi nimic altceva. Ea afectează în aşa fel încît conţinutul afecţiunii ei este ea însăşi şi nimic altceva. Spre deosebire de cuvîntul lumii, care deviază de la el însuşi şi vorbeşte totdeauna despre altceva, despre altceva care în acest cuvînt se află exilat în afara sa, sleit, privat de propria

sa realitate, redus la o imagine, la un conţinut fără conţinut, opac şi totuşi vid – Cuvîntul Vieţii dă viaţă. Cuvînt al Vieţii, pentru că Logosul său este Viaţa, adică auto-donaţia, bucuria de sine.

Or, se întîmplă că, dînd în acest fel, vorbind acest Logos, Viaţa îşi zămisleşte în ea Fiii. Naşterea transcendentală a Fiilor, a celor care, în Cuvîntul Lumii, vor fi numiţi *ego*, eu, oameni, indivizi, persoane etc., – această naştere este inteligibilă în viaţă şi numai în ea. Şi aceasta pentru că nu există altă cale pentru a ajunge în viaţă decît viaţa însăşi. În procesul venirii sale neîncetate în sine, care este acela al auto-afecţiunii eterne, viaţa se încearcă pe sine în aşa fel încît de fiecare dată din această încercare rezultă un Sine identic cu purul său „a se încerca pe sine însăşi". O asemenea încercare este din principiu singulară, încercînd ceea ce încearcă, definită fenomenologic prin conţinutul încercării. Viaţa este esenţa ipseităţii, ea se realizează dînd naştere acesteia, dîndu-i naştere în ea şi fără să iasă vreodată din ea însăşi. Dar orice ipseitate, ca fiind vie, este un Sine singular.

Astfel viaţa se zămisleşte, se realizează, se încearcă în calitate de Sine singular, ca acest Sine care sînt eu însumi. Viaţa se auto-afectează ca mine însumi. Dacă odată cu Eckhart numim viaţa „Dumnezeu", atunci vom spune cu el: „Dumnezeu se naşte ca mine însumi". Dar acest Sine născut în Viaţă, nedeţinînd singularitatea Sinelui său decît de la ipseitatea sa şi nedeţinînd ipseitatea sa decît de la auto-afecţiunea eternă a vieţii, o poartă în el pe aceasta, pentru că este purtat de ea şi nu ajunge în fiecare moment la viaţă decît prin ea. Astfel, viaţa se comunică fiecărui Fiu străbătîndu-l în întregime, în aşa fel încît nu există nimic în el care să nu fie viu, nimic, de asemenea, – pentru că Sinele său nu survine decît în auto-afecţiunea

vieţii înseşi – care să nu conţină în sine esenţa eternă a vieţii. „Dumnezeu mă naşte ca pe el însuşi"[1].

Misterul naşterii transcendentale a Fiilor în Viaţă constă în faptul că în această naştere două pasivităţi se zdrobesc una de alta: pasivitatea radicală a vieţii faţă de sine în auto-afecţiunea sa eternă (în limbaj teologic: bucuria veşnică a lui Dumnezeu) şi, de altă parte, pasivitatea Sinelui singular născut în această auto-naştere a vieţii absolute. Fiindcă acest Sine nu este pasiv faţă de el însuşi decît în interiorul auto-afecţiunii Vieţii care îi dă naştere şi al pasivităţii proprii acestei vieţi. Viaţa aruncă Sinele în el însuşi în măsura în care ea se aruncă în ea însăşi, în auto-afecţiunea ei eternă şi prin ea. Fenomenalitatea acestor două pasivităţi – aceea a Vieţii şi aceea a Sinelui – este aceeaşi, este un patos neextatic, şi de aceea nici una din ele nu este pasivă cîtuşi de puţin faţă de ceva exterior în sens fenomenologic şi, prin urmare, vizibil.

Faptul că Sinele nu poate subzista decît în auto-afecţiunea eternă a Vieţii în el ne îndeamnă să facem mai exact deosebirea între două concepte ale acestei auto-afecţiuni. Auto-afecţiunea care exprimă esenţa vieţii absolute are semnificaţia că aceasta se afectează pe ea însăşi în dublul sens în care ea se realizează simultan ca producătoare a propriei afecţiuni şi drept conţinut al acesteia. Viaţa este ceea ce afectează şi ceea ce este afectat. Viaţa poate fi numită absolută pentru că, într-adevăr, ea nu are nevoie de nimic altceva decît de ea însăşi pentru a exista. Fenomenologic, nu există, de altfel, nimic altceva în ea. De aceea viaţa poate să fie numită şi infinită, pentru că finitudinea orizontului extatic al unei lumi îi este cu totul străină;

1. Maître Eckhart, *Traités et Sermons*, trad. de Gandillac, Aubier 1942, p. 146.

ea poate fi numită eternă pentru că temporalitatea ce desfăşoară acest orizont extatic n-are nici ea loc într-însa. Pasivitatea fenomenologică care caracterizează orice viaţă ca pură bucurie de sine – fie şi în nenorocire – putem de asemenea s-o gîndim aici ca un Act pur, pentru că, în cazul acestei vieţi absolute, ea însăşi produce afecţiunea constitutivă a esenţei sale, care se auto-generează.

În cazul auto-afecţiunii Sinelui singular care sînt eu, auto-afecţiunea şi-a schimbat sensul. Sinele se auto--afectează, el este identitatea afectantului şi a afectatului, în aşa fel totuşi, că n-a stabilit el însuşi această identitate. Sinele nu se auto-afectează decît în măsura în care se auto-afectează în el viaţa absolută. Pasiv, el nu este numai faţă de sine şi de fiecare din determinările vieţii sale, în felul în care fiecare suferinţă este pasivă faţă de sine şi nu este posibilă decît cu acest titlu, nedeţinînd conţinutul ei afectiv decît de la această pasivitate, al cărei conţinut fenomenologic pur este afectivitatea ca atare. Pasiv, Sinele este mai întîi faţă de procesul etern de auto-afecţiune a vieţii care îl naşte şi nu încetează de a-l naşte. Or, această pasivitate a Sinelui în viaţă nu este o determinare metafizică impusă de gîndire, este o determinare fenomenologică constitutivă a vieţii Sinelui şi care, ca atare, nu încetează de a fi trăită de el. Această determinare este atît de esenţială, încercarea făcută astfel este atît de constantă, încît viaţa noastră nu e nimic altceva decît acest sentiment că o trăim şi că Sinele însuşi trebuie mult mai puţin să fie spus, dacă ne limităm la experienţa care este a sa, atît aceea care se auto-afectează, cît şi aceea care este constant auto-afectată. În ce fel modul specific al pasivităţii Sinelui singular ca auto-afectat în auto-afecţiunea eternă a vieţii nu defineşte numai o trăsătură generală a vieţii sale proprii, în ce fel modul

propriu de pasivitate dă naştere în această viaţă ansamblului modalităţilor sale esenţiale şi patetice ca atare, de exemplu angoasa sau pulsiunea, care se originează direct în structura fenomenologică a Sinelui şi-i sînt identice, nu este locul să arătăm aici. Problema este mai degrabă de a înţelege cum se raportează una la alta cele două pasivităţi zdrobite una de alta în naşterea transcendentală a Sinelui ca naştere a sa de Fiu în Viaţă. Este vorba, în fond, ducînd fenomenologia la limită, ca fenomenologie radicală, bine-înţeles, şi ca fenomenologie materială, de a înţelege în lumina sa relaţia omului cu Dumnezeu, de a circumscrie cel puţin ceea ce, ca fenomenologie, ea poate să spună despre aceasta.

Or, ceea ce a stabilit această fenomenologie, în punctul la care am ajuns cu analiza noastră, este cvasi-identitatea esenţei omului şi a aceleia a lui Dumnezeu, adică Viaţa. O asemenea esenţă nu este numai fenomenologică, este cea a unei Arhi-fenomenalităţi. Şi Arhi-fenomenalitatea vieţii face din ea un Cuvînt, un Arhi-cuvînt care nu vorbeşte de altceva decît despre el însuşi, în acelaşi timp modul şi conţinutul a ceea ce spune. A ceea ce *ne* spune, pentru că în spunerea sa se edifică ipseitatea unui Sine singular. Dacă sîntem în cuvînt şi nu vorbim decît urmîndu-l, dacă acest cuvînt ni se adresează[1] şi ne porunceşte în aşa fel încît nimeni nu i se poate sustrage, este numai pentru că, în calitate de Cuvînt al Vieţii găsindu-şi esenţa în Viaţă, el este mai întîi în el însuşi, într-o imanenţă absolută pe care nimic n-ar putea s-o rupă. Apoi pentru că în imanenţa auto-afecţiunii sale se naşte de fiecare dată un Sine singular, căruia de-atunci înainte (Cuvîntul) i

1. În legătură cu aceasta, cf. *Unterwegs zur Sprache, ed.cit.*, mai ales pp. 241, 179, 257, 180; tr.fr., pp. 228, 163, 244, 165.

se adresează şi poate să i se adreseze şi i se adresează inevitabil – în această auto-afecţiune care, din auto-afecţiune a Vieţii, a devenit aceea a Sinelui.

Această comunitate de esenţă fenomenologică între om şi Dumnezeu întemeiază relaţia lor fenomenologică, ce generează omul ca om care cunoaşte pe Dumnezeu – *„ein Gott wissender Mensch"*[1]; „cît despre noi, adorăm ceea ce cunoaştem"[2] –, în timp ce, generînd omul în auto-afecţiunea auto-generării sale, Dumnezeu cunoaşte omul, citeşte în adîncul inimii lui în actul însuşi prin care îl generează. Această comunitate de esenţă fenomenologică am putea s-o exprimăm metaforic spunînd: Ochiul cu care îl văd pe Dumnezeu şi Ochiul cu care Dumnezeu mă vede nu este decît un singur şi acelaşi Ochi – înţelegîndu-se că nu există aici, fenomenologic vorbind, nici Ochi, nici viziune, nici lume, nici altceva asemănător.

Că omul îl cunoaşte pe Dumnezeu, această propoziţie extravagantă, care abia se mai aude în zilele noastre, ce este altceva, totuşi, decît răspunsul inevitabil la întrebarea cea mai simplă: este de conceput ca o făptură să nu ştie nimic despre viaţă? Unde şi cum, de ce, ce formidabilă ură împotriva vieţii s-a acumulat în lumea în care trăim, pentru a oculta propria certitudine pe care viaţa o are de trăit, nu numai pentru a o oculta, la drept vorbind, ci pentru a o nega, desăvîrşind astfel în această lungă serie de omoruri care este istoria, căreia Voltaire i-a văzut oroarea, un omor deosebit, un omor cumva teoretic, general, neexecutînd pe nimeni în particular, dar jefuind fiecare făptură de calitatea ei de făptură vie, şi aceasta, jefuind viaţa de ceea ce face din ea viaţă. Dar să lăsăm

1. Eckhart, *op.cit.*, p. 169.
2. Ioan 4, 23.

aceste întrebări ţinînd de modernitate şi să revenim la a noastră, care nu este a unui timp anume şi care străluceşte acum în simplitatea ei: ce ştie o făptură despre viaţă?

Într-un sens, nimic, dacă este vorba de această cunoaştere care conduce lumea şi gîndirea modernă. Şi aceasta pentru că o asemenea cunoaştere este tocmai exclusă din structura internă a vieţii. În alt sens, avînd în vedere că făptura îşi are esenţa de la Arhi--revelaţia vieţii, nu ştie ea totul despre aceasta? Să încercăm efectiv să observăm această cunoaştere extraordinară, fără reflux şi fără rest, în care, în imanenţa absolută a unei auto-afecţiuni patetice, făptura s-a înstăpînit deja pe tot ceea ce, în această luare în posesie, se găseşte de atunci în puterea ei, în una din puterile ei. Fiindcă nu există nici pulsiunea cea mai umilă, nici actul cel mai elementar care să nu presupună, pentru a se realiza fără a se gîndi, fără a se reprezenta, fără a se imagina, fără a se percepe, fără a se concepe, fără a se preceda în vreun fel şi fără a se voi la drept vorbind, fără a se arăta în vreo lume, – auto-afecţiunea făpturii, auto-afecţiune contemporană cu naşterea sa transcendentală şi identică cu ea.

Nu este semnificativ că Heidegger, cînd a voit să gîndească viaţa, inspirîndu-se de la biologii timpului său, a fost constrîns să recurgă la imanenţa unei fiinţe--în-posesiune-de-sine originară a pulsiunii şi la fenomenalitatea sa specifică, gîndită negativ ca obnubilare (*Benommenheit*), fie la categorii total străine analiticii *Dasein*-ului, cum a arătat Didier Franck[1]? Şi dacă în alte texte Heidegger a crezut că poate să separe radical filosofia şi teologia şi să afirme că „Credinţa (...) nu se

1. Cf. „L'Être et le Vivant", Rev. *Philosophie*, nr.7, pp. 73-92.

naşte din *Dasein*"[1], acest lucru nu s-a întîmplat pur şi simplu pentru că analitica *Dasein*-ului, ca şi mai tîrziu gîndirea Fiinţei, nu ştiu nimic despre viaţă? Căci Credinţa nu este nu ştiu ce sub-cunoaştere privată, de altfel, de orice loc determinabil şi astfel de orice justificare posibilă, ci doar un nume pentru certitudinea invincibilă pe care viaţa o are de trăit şi pentru hipercunoaşterea ei. Credinţa nu provine din ceea ce credem noi, ea vine din faptul că sîntem făpturi în viaţă. Şi condiţia noastră de Fii ne face să credem ceea ce credem – şi anume că noi sîntem Fii – şi numai din această cauză ne poate surveni Credinţa.

Făptura ştie tot despre viaţă? N-am spus totuşi că auto-afecţiunea făpturii se deosebeşte de auto-afecţiunea vieţii pentru aceea că numai a doua se produce pe ea însăşi în sensul unei auto-afecţiuni absolute. Dacă, în naşterea sa transcendentală, Sinele singular nu este auto-afectat, adică născut ca un Sine, decît în auto-afecţiunea vieţii, aceasta nu-l precede ca un deja asupra căruia el nu va putea reveni niciodată, ca un trecut pe care nu-l va putea niciodată întîlni şi care îi va rămîne închis pentru totdeauna – un trecut absolut? În lucrarea lui magnifică *L'inoubliable et l'inespéré*[2], Jean-Louis Chrétien a reintrodus conceptul de Imemorial. Îl voi relua aici pentru a desemna antecedenţa vieţii faţă de orice făptură.

Că nu există memorie a Imemorialului înseamnă mai întîi că nu putem să ni-l reprezentăm, să ne formăm o amintire, să ne raportăm la el într-o gîndire anume. Arhi-vechiul nu se întoarce niciodată spre acesta. În acest sens, Imemorialul este lovit de o Uitare insurmontabilă. Aceasta nu este precum corelatul sau

1. *Phänomenologie und Theologie* in *Wegmarken*, GA, 9, p. 52.
2. Desclée de Brouwer, Paris, 1991.

reversul unei amintiri posibile, nu este uitarea în care se schimbă amintirea cînd nu ne mai gîndim la ea. În corelaţia lor mutuală, uitarea şi amintirea purced dintr-un acelaşi loc, din locul pe care îl eliberează Cuvîntul lumii, din „locul de deschidere pe care orice apariţie trebuie să vină să-l viziteze şi pe care orice dispariţie trebuie să-l părăsească"[1]. În Imemorialul antecedenţei Vieţii, nici un loc de deschidere de acest fel nu este dat vreodată, şi, pentru acest singur motiv, el nu este nici amintire, nici uitare posibilă, şi nici o conversiune a uneia în cealaltă. Acum Uitarea absolută care îndepărtează orice amintire şi orice uitare şi care nu merge niciodată în faţa gîndirii, această uitare ne barează orice acces la Imemorial sau constituie accesul ca atare?

Faptul că gîndirea, aici, n-are deloc a-şi aminti, că locul de deschidere în care apare tot ce apare şi dispare tot ce dispare nu-şi croieşte calea spre Imemorial, ci îi interzice accesul la acesta, este, s-o remarcăm în treacăt, ceea ce face de nesusţinut pretenţia de a supune pe Dumnezeu prealabilului fiinţei, ceea ce justifică la început problematica decisivă a lui Jean-Luc Marion[2]. Fiindcă se poate foarte bine zice „Dumnezeu este", dar cum Fiinţa însăşi este subordonată prealabilului donaţiei apariţiei, sensul Fiinţei nu se decide decît în acesta. A supune, prin urmare, pe Dumnezeu prealabilului Fiinţei implică cel puţin două absurdităţi. Prima este presupoziţia că Dumnezeu este în sine străin Revelaţiei, constrîns prin urmare să ceară unei revelaţii exterioare lui dreptul de a se arăta în ea, în locul pe care ea i-l dă şi în felul în care ea i-l impune. Dar a doua presupunere este încă mai falsă, pentru că ea a identificat deja strălucirea în care Dumnezeu ar trebui

1. *Unterwegs zur Sprache*, *ed.cit.*, p. 257; tr.fr., p. 245.
2. *Dieu sans l'Être*, Fayard, 1982, reed. PUF, 1991.

să lumineze pentru noi cu aceea care se desfăşoară în Diferenţa lumii şi a lucrurilor, – rezervînd astfel, e adevărat, un colţişor lui Dumnezeu în Tetradă. Trebuie deci să răsturnăm propoziţiile lui Heidegger, după care „experienţa lui Dumnezeu şi a faptului manifestării sale, în măsura în care aceasta poate întîlni omul, este în dimensiunea Fiinţei pe care ea o fulgurează"[1], „sacrul (...) nu survine la strălucirea apariţiei decît atunci cînd în prealabil (...) Fiinţa s-a luminat"[2]. Căci numai cînd această strălucire a apariţiei s-a stins, în afara locului de deschidere al Fiinţei, accesul la Imemorial este posibil – în Uitare.

Uitarea, depăşind orice memorie a gîndirii şi astfel orice Memorial ce poate fi conceput, ne dă acces la Imemorial; putem atenua caracterul paradoxal al acestei teze stabilind-o mai întîi în acel loc în care stăm: Sinele nostru însuşi. Căci trebuie să observăm că în raportul *ego*-ului cu el însuşi, adică în ipseitatea Sinelui său, nu există într-adevăr nici o memorie. Proiectul de a cerceta esenţa eului în unitatea sa şi în faptul-de-a-fi-el-însuşi (*mêmetê*) şi de a le întemeia pe acestea pe memorie, ca pe singura facultate capabilă să reunifice stările împrăştiate, este unul din cele mai superficiale ale gîndirii filosofice. Fiindcă dacă este vorba de *ego*-ul *viu* şi astfel, în el, de viaţa lui, orice intruziune a unei memorii îndepărtînd din Sine ceea ce ea i-ar prezenta ca fiind el însuşi ar fi distrus deja însăşi posibilitatea acestui Sine, adică auto-afecţiunea vieţii şi a Ipseităţii în el. Departe de a aduna viaţa într-o unitate posibilă şi astfel în unitatea sa cu sine,

1. Seminarul de la Zürich, tr.fr., in *Poesie* 13, Paris, 1980, pp. 60-61; citat şi comentat de J.-L. Marion in *Dieu sans l'Être*, *ed.cit.*, p. 92 şi nr.15, p. 93; cf. şi Jean Greisch, *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, 1980, p. 334.
2. *Questions III*, Gallimard, 1966, p. 114.

memoria desfăşoară un loc în care nici o viaţă nu este posibilă, ci numai ceea ce nu mai este, şi în acest fel, ca obiect al memoriei, n-a fost niciodată. Husserl a văzut bine că o viaţă dată la modul retenţiei ar fi o viaţă la trecut. Dar o viaţă la trecut este un nonsens fenomenologic, ceva ce exclude însuşi faptul de a trăi.

De aceea, ideea unei subiectivităţi auto-constituindu-se la modul retenţiei şi al protenţiei n-ar putea însemna, pentru o făptură definită transcendental printr-o asemenea subiectivitate, decît auto-suprimarea. Nu există viaţă, cum nu există afect, decît la prezent. Nu în prezentul care vine el însuşi în timp şi alunecă în el spre trecut, care nu este decît o formă temporală, ci în ceea ce se află în afară de timp şi astfel în afară de orice memorie – în Uitarea Imemorialului. Din acest motiv, dacă se spune despre Imemorialul antecedenţei vieţii faţă de făptură că este un trecut absolut, trebuie să se vadă că în acest trecut absolut nu există nimic trecut. Fiindcă această antecedenţă este aceea a vieţii, în timp ce în trecut nu este decît moarte. Mai mult, numai cu condiţia de a exclude din sine orice trecut şi astfel orice memorie, desemnează Imemorialul antecedenţa vieţii şi astfel esenţa ei absolută.

Pentru a înţelege mai bine relaţia Sinelui cu viaţa care îl precede în Uitare, trebuie să sesizăm mai clar ce înseamnă această Uitare în relaţia Sinelui cu el însuşi. Departe de a separa eul de el însuşi, de a-l deposeda de o calitate sau de o putere, Uitarea integrează în eu această putere ca fiindu-i atît de interioară, încît acesta, neputînd nici să şi-o reprezinte, nici s-o gîndească, nu poate nici s-o piardă şi o poartă în el ca pe această capacitate nativă care-i aparţine în principiu şi i-a fost acordată dintotdeauna. Corpul oferă un exemplu frapant de apartenenţă la eu, în Uitare,

un exemplu al tuturor puterilor sale. Numai în Uitarea Corpului său, eul se găseşte în posesia tuturor puterilor sale, una cu ele, în aşa fel că în această Uitare ele îl precedă într-un anume fel şi îl locuiesc ca forţele înseşi pe care viaţa i le-a încredinţat în actul prin care ea îi dă naştere etern. Din contra, orice mişcare a corpului viu se întrerupe deodată, dacă el se află plasat în afara lui însuşi, în Exterioritatea unei „lumi". Orice gîndire a Corpului îl distruge, face acţiunea imposibilă, aşa cum o demonstrează dualismul modern imputat lui Descartes. Tocmai pentru că, aflîndu-se în Uitare, Corpul n-ar putea fi examinat de gîndire, aceasta nu-l atinge şi lasă intactă puterea lui de a acţiona.

Or, nu sînt numai anumite experienţe care o demonstrează, există o lege universală a Sinelui conform căreia peste tot unde încearcă să se arate, fie ca obiect de aprehensiune, fie că se duce pe el însuşi înainte ca într-un proiect, o nostalgie fără margini îl invadează în acelaşi timp cu un sentiment irepresibil de neputinţă. Această nostalgie este deosebit de evidentă în cazul memoriei care nu propune niciodată vieţii decît propria ei absenţă. Ea s-ar descoperi totuşi, la fel de bine, în progresul nedefinit al cunoaşterii, în cuvîntul oamenilor care el însuşi n-are oprire, în orice formă de a-fi-în-lume în măsura în care ipseitatea Sinelui ar fi identificată cu el sau cu un mod al realizării sale, cu constanţa sau cu menţinerea unei decizii; s-ar găsi, în sfîrşit, aceeaşi nostalgie sau disperare în orice acţiune vizînd un referent obiectiv sau crezînd că poate să se definească plecînd de la el.

Uitarea constitutivă a ipseităţii Sinelui este imanenţa lui absolută. Un Sine imanent este un Sine neconstituit, neconstituit ca Sine, – Sine fără Sine, fără imagine de sine, fără ca nimic să poată lua pentru el

aspectul sau forma unui Sine, nici să i se propună sub această formă, ca Sine sau ca acest Sine care este el. Sine fără chip şi care niciodată nu se va lăsa examinat. Sine în absenţa oricărui Sine. În aşa fel încît absenţa de Sine în Sine este constitutivă pentru ipseitatea sa, ca şi pentru tot ceea ce va fi posibil plecînd de la ea. Căci numai pentru că nici o Imagine a lui însuşi nu se interpune între el şi el în felul unui ecran, Sinele este aruncat în el însuşi fără protecţie şi cu o asemenea violenţă, încît niciodată nimic nu-l va apăra de aceasta, şi nici de el însuşi. Numai pentru că violenţa îi este făcută de faptul că este o făptură în viaţă şi astfel în Uitare de sine, este Sinele posibil ca Sine căruia nici o memorie niciodată nu-i va înapoia imaginea, pe care nimic niciodată nu-l va separa nici nu-l va elibera de el însuşi, în aşa fel încît el este acest Sine care este pentru totdeauna.

Uitarea constitutivă a ipseităţii Sinelui nu poartă în ea, totuşi, parcă umbra unei uitări mai vechi – zonă mai obscură în obscuritatea Nopţii subiectivităţii absolute? Imemorialul, într-adevăr, nu circumscrie numai domeniul unei fenomenologii specifice: patosul neextatic, în care în imanenţa Ipseităţii sale fără memorie şi fără Sine, Sinele se împlineşte ca o „hrană". Imemorialul înseamnă că atunci cînd Sinele survine în această ipseitate şi prin ea, auto-afecţiunea vieţii absolute s-a împlinit deja. Imemorialul nu desemnează deci în primul rînd raportul fără memorie al Sinelui cu el însuşi, ci, mai esenţial, raportul lui cu viaţa. Pentru ca acest raport nu cu sine, ci cu viaţa să fie el însuşi uitat, omogenitatea fenomenologică nu epuizează încă o diferenţă care trebuie explicată pînă la capăt, nu spune dacă această diferenţă este ea însăşi fenomenologică.

Există deci două auto-afecţiuni, aceea a vieţii care se auto-afectează în mod absolut şi astfel se auto-

-generează, şi cea a Sinelui auto-afectat şi astfel zămislit ca Sine în Viaţă. Şi totuşi nu există decît o viaţă, făptura nu trăieşte altundeva decît în această singură şi unică viaţă care se generează absolut. Astfel, auto-afecţiunea în care, auto-afectat, Sinele survine la condiţia sa de Sine nu este altceva decît auto-afecţiunea vieţii absolute. Faptul că puterea de a se auto-genera nu este niciodată faptul Sinelui, ci numai cel al auto-afecţiunii vieţii, şi că astfel Sinele nu trăieşte decît generat în aceasta, vrea să zică tocmai că auto-afecţiunea care îl aruncă în el însuşi este aceea a vieţii, că nu există o alta decît aceea şi că astfel nu există nimic altceva în el decît auto-afecţiunea absolută. Iată de ce Dumnezeu mă naşte „ca pe el însuşi", de ce Sinele nu este pasiv faţă de sine decît în măsura în care este pasiv faţă de viaţa absolută, de ce, în sfîrşit, uitării de sine în care Sinele este dat lui însuşi ca un Sine fără Sine i se adaugă Uitarea Vieţii, care este cea mai mare uitare, Imemorialul numai în care sîntem făpturi, în care se împlineşte naşterea noastră transcendentală.

Naşterea transcendentală a *ego*-ului n-are deci nimic de a face cu naşterea noastră ca oameni. Nu numai pentru că aceasta apare ca o venire în lume şi este înţeleasă ca atare, pe cînd naşterea noastră transcendentală, ca venire în Sine a Sinelui, se află întreagă în afara lumii. Dincolo de această deosebire fenomenologică radicală şi ca o consecinţă a ei, naşterea noastră transcendentală se opune naşterii noastre ca oameni pentru că, spre deosebire de aceasta din urmă, care nu desemnează decît un moment al timpului şi al istoriei unui om, moment la sfîrşitul căruia, rupînd cordonul ombilical, el va purcede ca o fiinţă cvasi-autonomă pentru a urma, ba chiar pentru a-şi crea destinul propriu, – naşterea noastră transcendentală n-are oprire, dacă este adevărat că venirea în Sine a

Sinelui ca auto-afectat în auto-afecţiunea vieţii absolute nu se produce decît în măsura în care această auto-afecţiune se produce. A fi Fiu nu desemnează rezultatul vreunui eveniment survenit cîndva şi trecut acum. A fi Fiu desemnează o condiţie, Condiţia de care nimeni nu se poate rupe şi pe care n-o poate acumula, „(...) un dar pe care trebuie (...) să-l primeşti în fiecare zi fără a te îngriji să-l acumulezi"[1]. Naşterea noastră transcendentală nu este niciodată trecută, pentru că nu există trecut în Sine, pentru că nu există trecut în trecutul absolut al Imemorialului antecedenţei Vieţii. De aceea, dacă spunem că ne-am născut în această naştere transcendentală, va trebui să spunem de asemenea, mai profund, că sîntem „ne-născuţi"[2], niciodată separaţi de auto-generarea vieţii, nefiind născuţi decît în ea. Cu atît mai mult trebuie să spunem că sîntem necreaţi, fiindcă prin creaţie se înţelege cea a lumii.

Am descris uitarea de sine a Sinelui înainte de a descrie uitarea Vieţii. Totuşi, a doua uitare o precede pe prima, fiindcă Sinele nu se raportează la el însuşi decît pe Fondul Vieţii, al auto-afecţiunii sale absolute. Dacă Sinele nu se raportează la el însuşi decît în viaţă, se poate spune că nu există Sine altundeva decît în Dumnezeu. Mai exact: „În el avem viaţa"[3]. Trebuie să trecem prin Dumnezeu, prin viaţă, pentru a ajunge în viaţă, tot aşa cum Sinele trebuie să treacă prin viaţă pentru a ajunge la sine şi la fiecare din „stările" sale. Că Dumnezeu – sau, dacă preferaţi, Viaţa – îmi este mai lăuntric decît îmi sînt eu însumi, nu este un enunţ mistic, ci fenomenologic. El este inclus în afirmaţia că

1. *Dieu sans l'Être*, *ed.cit.*, p. 247.
2. „Eu sînt ne-născut", Eckhart, *ed.cit.*, p. 258.
3. Pavel, Fapte, 17, 28.

noi sîntem Fii. Afirmaţia că noi sîntem Fii – făpturi în viaţă – nu este o simplă tautologie, ea răstoarnă aproape tot ce s-a spus despre om de cînd se vorbeşte despre el, de cînd vorbeşte despre el Cuvîntul Lumii.

Faptul că Uitarea Vieţii dă acces la Viaţă şi uitarea de Sine la Sine poate părea straniu. Uităm Viaţa, asta-i ceea ce facem din zilele şi nopţile noastre şi de aceea nu încetăm de a fi vii. Că Uitarea Vieţii, departe de a putea să ne separe de Viaţă sau de Sinele nostru, ne dă acces la prima şi la al doilea, nu este comprehensibil decît într-o fenomenologie – o fenomenologie a vieţii care nu cere dezvăluirea obiectului său unui proces de elucidare intenţional, nici locului de deschidere al Fiinţei, ci obiectului însuşi, adică Vieţii şi lumii originare a Arhi-revelaţiei sale. Tocmai pentru că Viaţa se revelează în imanenţa radicală a auto-afecţiunii sale patetice, ea nu se preocupă de ea însăşi, nici nu doreşte să fie văzută, nu gîndeşte şi anume nu se gîndeşte la sine, nici nu-şi aminteşte de sine, şi trăieşte în Uitare. În această Uitare viaţa nu încetează de a se îmbrăţişa şi nu se părăseşte niciodată. Dacă există ceva „care se poate uita fără a-l pierde", cum spune J.-L. Chrétien despre Binele lui Plotin[1], aceasta se întîmplă numai pentru că acest „ceva", acest „Bine" nu este decît un nume al Vieţii. Şi numai în măsura în care Neextaticul, la care nu parvine nici o gîndire, nu este numai pentru atît un Nimic fenomenologic, ci chiar esenţa fenomenologică a patosului în care Viaţa survine şi nu încetează de a surveni la ea însăşi în Arhi-revelaţia ei eternă, – Uitarea acestui neextatic, Uitarea Imemorialului se schimbă în ceea ce nu poate fi pierdut. Ceea ce nu-ţi poţi aminti este tocmai ceea ce nu

1. *L'inoubliable et l'inespéré*, *ed.cit.*, p. 41.

poţi uita. Fenomenologia Imemorialului este în mod identic o fenomenologie a De-neuitatului: de la primul ea conduce inevitabil la al doilea. Această fenomenologie, trebuie o dată s-o numim: „«De neuitat» este o suferinţă de la care n-avem nici o putere să ne retragem". De-neuitatul sînt „relele ele însele în măsura în care nu se lasă îndepărtate"[1].

Pentru că, în Uitarea sa, Viaţa se arhi-revelează, ea este un Cuvînt, după cum am spus. Orice Cuvînt trebuie să fie ascultat. În ce constă această Ascultare? Despre Cuvînt Heidegger mai spune: „Nu-l ascultăm decît pentru că îi aparţinem (*Wir hören Sie nur weil wir in sie gehören*)"[2]. Cum aparţinem Cuvîntului, iată ce trebuie să fie precizat, dacă modul acestei apartenenţe spune singur natura Ascultării. Şi presupoziţia fenomenologică care comandă interpretarea mundană a cuvîntului, ocultînd în acelaşi timp esenţa originară a acestuia, denaturează aici relaţia pe care ea trebuie s-o întreţină cu acei cărora le revine să-l „asculte". Din moment ce Înţelegerea* este concepută ca a-fi-deschis-lumii şi din moment ce această determinare existenţială este valabilă şi pentru vorbire şi pentru auz, care se întemeiază pe Înţelegere şi au aceeaşi structură ca ea[3], rezultă că nu există auz decît a ceea ce este în afară de sine şi că, în acest Interval constitutiv al Înţelegerii ca şi al ascultării care se bazează pe ea, s-a

1. *Ibid.*, p. 106.
2. *Unterwegs zur Sprache*, *ed. cit.*, p. 255; tr. fr., p. 242.
* *Entendre* înseamnă, în limba franceză, atît a asculta, cît şi a înţelege. Am tradus prin *ascultare* în expresii precum „ascultarea cuvîntului lui Dumnezeu" şi prin *înţelegere* atunci cînd autorul îl citează pe M. Heidegger.
3. „*Reden und Hören gründen im Verstehen* (...) *Nur wer schon versteht, kann zuhören*" – „A vorbi şi a asculta se întemeiază pe înţelegere (...) Doar cel care înţelege deja poate să şi asculte", *Sein und Zeit*, *ed. cit.*, p. 164; tr. fr., p. 211.

strecurat o incertitudine fundamentală: diferit în principiul a ceea ce este spus şi ascultat, sînt redus în ce-l priveşte la presupuneri şi interpretări.

Este ceea ce reiese cu claritate din situaţia totuşi privilegiată în care se presupune că acelaşi este cel care vorbeşte şi cel care ascultă, care ascultă propriul său cuvînt, prin urmare. Nu este remarcabil că în această situaţie care este cea a conştiinţei morale şi a apelului ei, apel în mod explicit definit ca fiind cel pe care *Dasein*-ul şi-l adresează lui însuşi, un astfel de apel, deşi ieşit din *Dasein* dar venindu-i în deschiderea lumii, îi vine „de departe" şi, de asemenea, că este lansat „spre depărtare"[1]? Obiect mai întîi al multor erori, acest apel îndepărtat şi misterios cere pentru a fi înţeles o întreagă problematică îndrăzneaţă al cărei ultim rezultat repetă de altfel presupoziţia fenomenologică iniţială, din moment ce *Entschlossenheit* nu este altceva decît *Erschlossenheit* însăşi, prinsă în adevărul său. Ceea ce în această presupoziţie rămîne în mod simplu presupus este mai ales teza după care *Dasein*-ul este „al meu", astfel încît identitatea exterioară a apelantului şi a apelatului în conştiinţa morală trece drept o teorie ontologică a esenţei ipseităţii, care nu există nicăieri în altă parte decît în viaţă.

De aceeaşi factură este, în aceste Conferinţe din anii '50, afirmarea unui „noi" aparţinînd Cuvîntului, luînd loc în el, cufundat în el, care apare lipsit de temei. Şi totuşi, despre orice cuvînt trebuie să ştim bine cine îl ascultă şi cum. Numai legătura Cuvîntului şi a Ascultării (*Entendre*) care îi este apropriată în ipseitatea şi singularitatea sa esenţiale, avînd în vedere că ea este aceea a unui „noi", adică a unui „eu" (*je*)

1. „*Gerufen wird aus der Ferne in der Ferne*" – „Chemat din depărtare-n depărtare", *Ibid.*, 271, tr. fr., 328.

sau a unui „eu" (*moi*), nu scapă contingenţei unei corelaţii factuale decît dacă este întemeiată fenomenologic. A fi întemeiat fenomenologic nu vrea să zică aici pur şi simplu: a se arăta, a apărea. Nu mai mult decît o afirmaţie speculativă, apartenenţa unui „noi" la cuvînt n-ar putea rezulta dintr-o simplă constatare, în sensul de ceea ce poate fi văzut. A fi întemeiat fenomenologic vrea să zică pentru acest „noi", pentru acest „eu", pentru acest „*ego*", pentru „ascultători", oricare ar fi, ca şi pentru legătura care de-acum înainte i-a înscris şi înfundat în cuvînt, că acesta îi precedă radical, însă în aşa fel încît, trăgîndu-şi esenţa în viaţă şi încredinţîndu-le această esenţă care este a sa, el le încredinţează în acelaşi timp ipseitatea care-i aparţine şi prin efectul căreia ei se găsesc într-adevăr determinaţi în ei înşişi ca nişte Sine şi ca nişte *ego*. Ceea ce încredinţează Cuvîntul Vieţii celor care îl ascultă, este propria lor „existenţă": între el şi fiecare din ei este un raport absolut. Dacă această existenţă este de fiecare dată aceea a unui eu (*moi*), a unui „fiecare", aceasta se întîmplă numai în măsura în care Cuvîntul care o dă poartă ipseitatea în sine şi pentru că, dîndu-şi propria esenţă, dînd această ipseitate, el dă pe fiecare lui însuşi ca eul (*moi*) care este el în mod insurmontabil şi pentru totdeauna.

Dar întrucît Cuvîntul vieţii constă în viaţă şi fiindcă aceasta nu iese niciodată afară din sine, mai este ceva în Cuvîntul vieţii încredinţat fiecărei făpturi şi anume că, neţinîndu-se decît în el însuşi, nu se ţine în el decît în măsura în care ţine făptura în el, în viaţa sa proprie, în această unică viaţă care este literalmente aceea a tuturor făpturilor, cea care le dă viaţa ca o viaţă care este de fiecare dată a lor şi care nu este a lor decît în măsura în care rămîne în ea însăşi şi este a sa: ea în ele şi ele în ea.

Cum aparţinem Cuvîntului vieţii, cum îl ascultăm, dacă această Ascultare nu este altceva decît modul acestei apartenenţe? Aparţinem Cuvîntului Vieţii în auto-afecţiunea căreia sîntem născuţi: ascultarea noastră este naşterea noastră – condiţia noastră de Fii. Eu ascult pentru totdeauna zgomotul naşterii mele. Pentru că ascultarea Cuvîntului vieţii (ascultarea în care ascult acest Cuvînt) este propria mea viaţă generată în auto-generarea vieţii absolute, această Ascultare nu dispune faţă de ceea ce ascultă de nici o libertate. La Ascultarea unui apel, făptura n-ar avea permisiunea să răspundă sau nu. Pentru a răspunde la apel, pentru a-l asculta într-o auzire apropriată, dar şi pentru a se abate de la ea, este totdeauna prea tîrziu. Totdeauna deja viaţa, aruncîndu-se în sine, ne-a aruncat în noi înşine, în acest Sine care nu este asemănător cu nici un altul şi care marchează în viaţă locul nostru de neînlocuit. Aici, cum spune afişul Marelui Circ din Oklayma, „aici există un loc pentru fiecare"[1].

Loc dat în viaţă de către Viaţă, loc care nu încalcă pe al nici unui altul, niciodată luat altuia nici ocupat de el, pentru că în auto-afecţiunea vieţii care dă Sinele lui însuşi, viaţa se dă întreagă, fără părtinire, nici rezervă. Cine a fost vreodată liber să se nască? Dar cine, primind viaţa, n-a primit-o întreagă, strivit sub abundenţa ei şi purtînd-o în el ca pe ceea ce, făcînd din el un Sine, îl face în fiecare moment, în auto-afecţiunea sa care este cea a vieţii, să crească din el însuşi şi astfel să „trăiască"? Fiindcă a trăi nu este nimic altceva decît aceasta: a creşte din sine însuşi, a fi debordat de sine, în măsura în care Sinele este el însuşi debordat de viaţă, depăşit de ceea ce face din el un Sine.

1. Kafka, *America*.

Astfel, Ascultarea în care ascultăm Cuvîntul Vieţii nu poate fi înţeleasă plecînd de la un model diferit de cel al vieţii înseşi. Pentru că această Ascultare este naşterea noastră, apartenenţa noastră primitivă la viaţă, substanţa sa fenomenologică se epuizează în pasivitatea făpturii auto-afectate în auto-afecţiunea vieţii absolute şi în patosul propriu acestei pasivităţi şi constituind-o: ea este Suferinţă şi Bucurie. Suferinţa şi Bucuria sînt rodul vieţii, cuvîntul ei unic, singurul, la urma urmei, pe care oamenii angoasaţi, în necazul lumii, mai rîvnesc să-l audă. Dar ce le spune acest Cuvînt? Nimic altceva decît pe el însuşi, adică propria lor „existenţă", – fericirea de nespus de a se pune la încercare şi de a trăi.

Prin aceasta, un abis separă Cuvîntul Vieţii de acela al lumii. Cuvîntul Lumii nu este numai diferit de tot ce spune, ceea ce el arată neavînd apariţia în care se desfăşoară decît de la această Diferenţă ca atare. O asemenea diferenţă manifestă încă o indiferenţă absolută, indiferenţa cuvîntului faţă de tot ce spune, pentru că el poate spune tot şi orice, aşa cum luminii nu-i pasă de ceea ce luminează, lăsîndu-l să alunece în afara deschiderii luminatoare pe care ea o ocroteşte, ca pe un obiect de care te debarasezi fără măcar a băga de seamă. Trăsătura cea mai evidentă, cea mai simplă, cea mai teribilă a acestei indiferenţe situate în orice Diferenţă şi implicate de ea este cu siguranţă următoarea: *niciodată genul a ceea ce este spus în Cuvîntul Lumii nu rezultă din genul acestui cuvînt, adică din modul de apariţie pe care el îl dă.* Că este o piatră, un copac, o unealtă ruptă, o ecuaţie, o capră sau un hidroavion, puţin îi pasă de fapt, într-atît natura a ceea ce dezvăluie nu datorează nimic dezvăluirii sale, într-atît aceasta, spusa sa, neputînd să pătrundă în esenţa interioară a ceea ce spune şi, în felul acesta,

neînţelegînd nimic, se limitează la o simplă constatare, să spună şi să repete: „asta este", „există".

Viaţa este atît de puţin străină faţă de ceea ce revelează, încît ea rămîne în acesta ca propria lui esenţă, îl ţine şi îl reţine în ea cu o îmbrăţişare invincibilă şi în felul în care s-a spus: ca această auto-afecţiune eternă în auto-afecţiunea căreia el a devenit o făptură. Din această cauză, spre deosebire de cuvîntul lumii, *Cuvîntul Vieţii conferă genul său la ceea ce revelează*, nedezvăluindu-l niciodată în afară de sine ca pe ceva ce n-ar avea cu el nici un raport, ca un lucru oarecare, ci în el, ca pe acel ceva căruia el îi este carne. Şi de aceea, spre deosebire şi de fiinţarea de care vorbeşte Cuvîntul Lumii, care intră sau iese din deschiderea luminatoare pe care el o dă după fantezia sa sau după gratuitatea unui discurs care vorbeşte despre el, şi-l aminteşte sau îl uită, şi care poate de asemenea reveni asupra lucrului despre care se vorbeşte ca şi asupra a ceea ce a spus, acela care se naşte din Cuvîntul Vieţii n-are răgazul de a se sustrage Parousiei Revelaţiei sale. Că-şi aminteşte de ea sau o uită, nu depinde decît de gîndirea sa, nu de condiţia sa de făptură. Viaţa n-are decît un cuvînt, şi acest cuvînt nu revine niciodată asupra a ceea ce a spus şi nimeni nu i se sustrage. Această Parousie fără memorie şi fără proiect a Cuvîntului Vieţii este naşterea noastră.

La capătul acestui scurt parcurs se ridică o întrebare: fiindcă dintotdeauna Viaţa imemorială ne-a născut ca Fii ai săi şi ne-a copleşit cu bunuri, şi pentru că această naştere nu încetează să se înfăptuiască în noi, de ce este nevoie aici de un Memorial? Noi vorbim, cu toate acestea, de Scripturi şi Scripturile în întregime ce sînt altceva decît un Memorial? Mai mult, ceea ce ne spun ele în punctul extrem a ceea ce vor să transmită nu este de a păstra în memorie, de a celebra

împreună acest Memorial? În Evanghelie, în orice caz, acest punct extrem nu este instituirea Euharistiei: „Faceţi aceasta în amintirea mea"[1]?

Am putea intenţiona să fixăm necesitatea acestui Memorial pe natura însăşi a Imemorialului. Pentru că acesta se află într-o Uitare insondabilă, n-am putea căpăta vreo cunoştinţă despre el decît prin ceea ce ne este spus în Scripturi şi astfel printr-un fel de favoare făcută aceluia căruia îi este dat să le citească. Este, se pare, teza lui J.-L. Chrétien: „Necesitatea Scripturii vine aici tocmai din aceea că ea este unicul memorial a ceea ce este inaccesibil memoriei noastre"[2]. Dar ce s-ar întîmpla dacă înţelepciunea Scripturilor, adică certitudinea provenienţei lor divine, nu s-ar putea stabili decît în locul în care se află Imemorialul însuşi şi, astfel, plecînd de la el? În realitate, nu memorialul întemeiază accesul nostru la Imemorial, ci numai acesta, dîndu-ne să înţelegem cine este, ne dă în acelaşi timp posibilitatea de a înţelege, recunoscîndu-l, orice memorial autentic conceptibil ca memorial al Imemorialului.

Atunci, cum să nu observăm că, în cuvintele care se bazează pe instituirea Euharistiei, s-a produs o stranie deplasare. Cele cărora trebuie să le fie păstrată memoria nu sînt tocmai cuvinte, nici chiar acelea care relatează instituirea Euharistiei: „Faceţi aceasta". Dintr-o dată, cu o forţă nemaiauzită, textul a desemnat un alt loc decît al său, cel în care survine ceva ca „A face". Dar a face, am încercat să dovedim asta, nu este posibil decît în Uitarea corpului, care nu este posibilă decît în Uitarea cea mai abisală, acolo unde eu sînt Fiu, în locul naşterii mele.

1. Luca 22, 19.
2. *Op.cit*, p. 116.

Scripturile spun că noi sîntem Fii. În ceea ce priveşte cuvîntul lor lumesc, acest referent – condiţia de Fiu – le este exterior. Dar acest referent care le este exterior, acesta sîntem noi ca făpturi, esenţa Cuvîntului divin care ne dă naştere în fiecare moment. Zicînd: „Voi sînteţi Fii", Cuvîntul Scripturilor se îndepărtează de el însuşi şi arată locul unde vorbeşte un alt cuvînt. La drept vorbind, tot ce afirmă cuvîntul Scripturilor înfăptuieşte deplasarea care conduce în afara lui, în acest alt loc unde vorbeşte Cuvîntul Vieţii. De exemplu, toată „morala" creştină are semnificaţia fenomenologică radicală de a trimite *de la cuvîntul care arată absentînd la acela care dă naştere în Viaţă.* „Nu cei care îmi vor zice: Doamne, Doamne! vor intra în împărăţia cerurilor, ci acela care va face voia Tatălui meu (...)"[1]. Numai aici domneşte cuvîntul a cărui spunere este faptă, cuvîntul Vieţii care face din noi nişte făpturi vii. Şi nu cuvîntul Scripturilor ne dă să înţelegem Cuvîntul Vieţii. Ci acesta, dîndu-ne naştere în fiecare moment, făcînd din noi nişte Fii, revelează, în propriul lui adevăr, adevărul pe care îl recunoaşte şi despre care mărturiseşte cuvîntul Scripturilor. Cel care ascultă cuvîntul Scripturilor ştie că acesta spune adevărul, pentru că în el se auto-aude Cuvîntul care se instituie în viaţă.

De ce avem nevoie de Scripturi? Ele nu există decît pentru a fi recunoscute ulterior, plecînd de la un adevăr pe care-l purtăm deja în noi şi care, în împlinirea lui prealabilă, în împlinirea dintotdeauna a vieţii în noi, s-ar lipsi uşor de Ele? Din partea Uitării, care îşi defineşte esenţa fenomenologică proprie, viaţa este ambiguă. Viaţa este ceea ce se ştie fără a se cunoaşte. Că ea ştie pe neaşteptate, nu este nici accesoriu, nici

1. Matei 7, 21.

adăugat. Cunoaşterea prin care, într-o zi, viaţa ştie ceea ce dintotdeauna ştia fără a şti nu este de alt ordin decît acela al vieţii înseşi. Viaţa însăşi ştie dintr-odată ceea ce ştia dintotdeauna. Cunoaşterea prin care viaţa ştie ceea ce ştia dintotdeauna, fără a o şti, este o răsturnare a vieţii înseşi. Într-o asemenea răsturnare, viaţa îşi încearcă auto-afecţiunea ca auto-afecţiune a Vieţii absolute, ea îşi încearcă propriul Fond şi se încearcă drept identică cu el. În măsura în care viaţa este capabilă de această răsturnare, ea este Devenire.

Cînd întrebăm dacă viaţa ştie deja tot ce ştie şi dacă în acest caz poate încă să-i survină ceva în plus, vorbim de ea în felul în care se vorbeşte de lucrurile care, în delăsarea lor, sînt deja tot ce sînt. Viaţa nu „este". Încă mai puţin ar putea fi „tot ceea ce «este»". Că viaţa este Devenire, vrea să spună: posibilitatea rămîne deschisă în ea pentru ca în ea auto-afecţiunea care atinge fiecare făptură cu pecetea Ipseităţii sale indelebile, – pentru ca această auto-afecţiune să se încerce ca aceea a vieţii absolute. Că emoţia fără limită în care auto-afecţiunea fiecărei făpturi se încearcă precum cea a vieţii absolute în ea şi astfel ca propria ei esenţă – ca această esenţă a vieţii care este şi a sa – că o asemenea emoţie ca Revelaţie a propriei sale esenţe survine celui care citeşte Scripturile şi, de aceea, că ele nu-i spun nimic altceva decît condiţia lui de Fiu, nu este în aceasta nimic uimitor, din moment ce condiţia de Fiu este tocmai a sa şi astfel *condiţia Credinţei este mereu pusă*. Numai Dumnezeu ne poate face să credem în el, dar el locuieşte propria noastră carne.

Din această cauză, emoţia care oferă făptura vieţii eterne se ridică în ea de fiecare dată cînd adevărul vieţii îi este revelat, şi cu atît mai sigur cu cît el este revelat după modul care-i este propriu, ca o revelaţie

care nu se adresează mai întîi Inteligenţei, ci constă în afectivitatea însăşi a vieţii, cum se întîmplă în cazul artei, care n-are altă resursă decît să trezească în noi puterile vieţii după modalităţile pulsionale, dinamice şi patetice ce-i sînt proprii.

Dar răsturnarea vieţii care o deschide emoţional propriei sale esenţe se dispensează tot aşa de bine de orice condiţie în sensul unei întîmplări, al unei împrejurări sau al unei ocazii, de orice formă de cultură, de orice fel ar fi ea. Ea se naşte şi se poate naşte din viaţa însăşi ca re-naştere care-i dă să încerce deodată naşterea sa eternă. Duhul suflă unde vrea.

Prima parte a acestui text a făcut obiectul unei conferinţe ţinute la Colocviul Castelli (Roma, ian. 92) şi a fost publicată în Actele acestui colocviu, *Archivio di Filosofia*, 1-3, 92. Ea este reprodusă aici datorită bunăvoinţei Prof. Marco Olivetti.

POSTFAȚĂ

Metafizica şi experienţa religioasă. Analogii posibile

de Ştefan Afloroaei

I. De la fenomenologie la metafizică

Nu intenţionez, în paginile ce urmează, să propun o anumită lectură şi o formă de evidenţă pentru studiile semnate de Jean-Louis Chrétien, Michel Henry, Jean-Luc Marion şi Paul Ricoeur. Cum lesne putem vedea, ele au capacitatea să se explice singure şi să se anunţe astfel ca exerciţii hermeneutice libere şi oarecum la vedere.

După ce am parcurs textele reunite în acest volum, altceva m-a reţinut cu o anumită insistenţă. Chestiunea avută în vedere, anume posibilitatea de a discuta sau de a înţelege faptul teologic în limbajul fenomenologiei, solicită constant o minimă distanţă atît faţă de experienţa religioasă, cît şi faţă de termenii fenomenologiei. Cunoscuţii exegeţi prezenţi acum, îndeosebi Paul Ricoeur şi Jean-Luc Marion, simt nevoia să afle ceva în felul unui al treilea concept al întregii dezbateri. Or, acest terţ limbaj la care ei revin întruna este, în chip oarecum neaşteptat, tocmai cel al metafizicii. Poate să apară cu totul surprinzătoare această afirmaţie, dar există prea multe semne care te obligă să ai în vedere tocmai această revenire a lor la un anumit înţeles al metafizicii.

E adevărat că metafizica nu mai este reluată acum cu înţelesul ei aristotelic sau cu cel de mai tîrziu, cartesian, ci într-o accepţiune oarecum diferită, radical critică. Aşa se întîmplă, de exemplu, atunci cînd autorii invocaţi întreabă în ce temei şi cu ce legitimitate conceptele fenomenologiei sînt apte să expliciteze o experienţă de felul celei religioase. La fel se petrec lucrurile şi atunci cînd ei îşi pun problema valabilităţii demersului fenomenologic şi a unei posibile

abateri de la decizia sa inaugurală. Cum bine s-a observat, cu fiecare întrebare de acest fel ei caută „să rescrie totul într-un context metafizic mai general" (Jean-François Courtine). Doar că acestui context metafizic i se cere acum să accepte el însuşi o formă de legitimare şi să fie mereu deschis punerii sale în discuţie.

Este ceea ce mă determină să cred că fenomenologia îşi regîndeşte acum propriul său concept şi deopotrivă limitele sale, că ea se vede obligată să chestioneze din nou ceea ce înseamnă ea în chiar posibilitatea ei ca atare. Cu alte cuvinte, fenomenologul face acum metafizică. El reiterează o situaţie pe care, la vremea sa, a cunoscut-o Husserl însuşi, situaţie ce avea să-i provoace mai tîrziu, într-un chip similar, pe Heidegger şi Lévinas. Tocmai de aceea fenomenologul este nevoit să-şi revadă termenii de graniţă pe care îi foloseşte şi deopotrivă supoziţiile sale, adică exact metafizica sa ascunsă şi inevitabilă.

Nu este acest interval cel dintîi în care fenomenologia întîlneşte zona enunţurilor metafizice. După episodul husserlian, în special cel din *Meditaţii cartesiene*, se anunţă acei interpreţi care vor pune în chestiune întreaga istorie a metafizicii occidentale (Heidegger şi, mai tîrziu, Foucault sau Derrida). În apropierea lor îi poţi întîlni însă pe cei care au crezut că pariul mare al fenomenologiei îl constituie o nouă metafizică (Nicolai Hartmann şi Eugen Fink, Maurice Merleau-Ponty şi Emmanuel Lévinas). Faptul că s-au îndepărtat mult de limbajul şi obsesiile metafizicii clasice fără a trece dincolo de metafizică, acest fapt spune suficient despre puterea acesteia de a se reface continuu.

Dar nu despre o intenţie de acest fel, anume posibilitatea de a regîndi fundamentele metafizicii, aflăm în textul lui Jean-Luc Marion sau în cel semnat de Paul Ricoeur. Ei doar constată că nu mai poţi evita referinţa la ceea ce ţine încă de zona gîndirii metafizice. Nu poţi ocoli la nesfîrşit întrebarea cu privire la modul însuşi de constituire a unui fenomen, la datele într-un fel ultime ale acestuia. Nu cumva indicaţia timpurie a lui Husserl cere ea însăşi să se revină la o chestiune de natură metafizică? În *Krisis* ni se vorbeşte în mai multe rînduri despre felul în care urmează ca noi să

gîndim asupra „modului de apariţie a unui lucru", ca şi asupra „corelaţiei dintre a apărea şi ceea ce apare (*Erscheinen und Erscheinenden*)". Această din urmă corelaţie se descoperă lui Husserl asemeni unui a priori al stărilor de lucruri pe care le numim reale [1]. Ai toate motivele să crezi că acest mod de a pune în chestiune ceea ce numim lume sau fenomen diferă într-o anumită privinţă de ceea ce aflăm, de exemplu, în *Prolegomenele* lui Kant. Dar nu poţi ignora o anumită formă de comunicare între aceste proiecte mari ale gîndirii moderne, faptul că punerea în discuţie a metafizicii s-a însoţit inevitabil cu recursul tacit la întrebările şi limbajul ei. Totul se petrece ca atunci cînd cel care încalcă legea, braconierul de exemplu, este el însuşi omul legii.

O singură dovadă în acest sens. Paul Ricoeur vorbeşte, în *Experienţă şi limbaj în discursul religios*, despre sensul acelor experienţe la care se referă cercetările fenomenologice. Cum singur observă, există anumite „sentimente şi atitudini ce pot fi numite religioase, care transgresează această autoritate a reprezentării/cu care stă în complicitate intenţionalitatea/şi marchează, în această privinţă, desprinderea subiectului de orice dominaţie a sensului". Este exact ceea ce s-a numit, iniţial prin Schleiermacher, „sentimentul de dependenţă absolută" pe care-l trăieşte conştiinţa noastră. Sau sentimentul a ceva cu totul altfel (*das ganz Anderes*), cum va spune mai tîrziu Rudolf Otto. El poate fi tradus ca un „sentiment de încredere fără rezervă, în pofida a toate, în pofida suferinţei şi a răului" (Karl Barth şi Rudolf Bultmann). La fel ni se înfăţişează şi acea „preocupare ultimă" a omului,

1. O astfel de relaţie a rămas, pentru Husserl, punctul de plecare şi deopotrivă finalitatea cercetărilor pe care le-a întreprins. Ea survine ca o mare şi utilă prejudecată sau ca un prealabil al înţelegerii noastre. Va cunoaşte, în chiar paginile lui Husserl, mai multe interpretări: intenţie – intuiţie, semnificaţie – împlinire, noeză – noemă etc.
Este impresionantă mărturisirea gînditorului german în legătură cu acest a priori corelaţional. „De atunci [de cînd descoperă, cu *Logische Untersuchungen*, corelaţia esenţială dintre a apărea şi ceea ce apare], munca întregii mele vieţi a fost dominată de această sarcină a elaborării unui a priori corelaţional."

la care s-a referit pe larg Paul Tillich. Sau, cu o altă aproximare, „sentimentul de apartenenţă la o economie a darului" (Paul Ricoeur) şi, nu mai puţin, „sentimentul de a fi precedat în ordinea cuvîntului, iubirii şi existenţei" (Rosenzweig). Ceva asemănător am sugerat într-o lucrare publicată acum cîţiva ani, vorbind acolo despre sentimentul ultimului lucru[1]. Toate acestea se descoperă gîndirii noastre în felul unor trăiri absolute, „ab-solute, adică dezlegate de relaţiile prin care subiectul şi-ar păstra stăpînirea asupra obiectului zis religios ori asupra sensului acestui obiect presupus". Ele traduc, pentru fiecare dintre noi în parte, modul în care sîntem afectaţi în chip total sau absolut. Cum ne dăm seama, nu survin doar în cuprinsul experienţei religioase, dar îşi află aici o forţă şi o evidenţă greu de egalat.

Care poate fi reacţia fenomenologului cu privire la aceste dispoziţii ce scapă de sub autoritatea reprezentării şi a sensului? În ce fel trebuie să regîndească el ideea intenţionalităţii ca să nu-i rămînă străin sentimentul a ceva în absolut altfel? Şi cum va recupera el acest loc al alterităţii totale în aşa fel încît să poată vorbi în continuare despre constituirea sa intenţională? Înţelegem acum că toate aceste chestiuni nu pot lăsa pe nimeni indiferent faţă de ceea ce ţine de limbajul metafizicii. Paul Ricoeur, ajuns şi el în acest loc, încearcă să clarifice relaţia conştiinţei noastre cu ceea ce este presimţit drept altul absolut. El explorează în acest sens tocmai resursele limbajului şi ale comunicării în genere. Caută să regăsească *prealabilul* acestora, vorbind despre o scriitură iniţială, cu limbajul ei kerigmatic, şi despre „marele cod", cum l-a numit Northrop Frye. Or, atunci cînd cauţi prealabilul celor ce pot dobîndi un înţeles, cînd încerci să le justifici *în ultimă instanţă*, metafizica pîndeşte de peste tot. Asemeni lui Étienne Gilson, Ricoeur va vorbi în cele din urmă despre o metafizică a discursului iniţial, legînd încă o dată tradiţia testamentară de cea greacă.

Această situaţie pe care o descrie trecerea gîndirii de la fenomenologie la metafizică, spre a reveni apoi la prezenţa

1. Cf. *Întîmplare şi Destin*, Institutul European, 1993, p. 69 sq.

ca atare a unui fenomen, este admirabil înfăţişată de Jean-Luc Marion în studiul *Fenomenul saturat*. Exegetul francez se vede obligat să ridice, înainte de toate, o chestiune cu caracter metafizic, aceea a posibilităţii ca atare a unui fenomen. Cum este posibil într-adevăr un fenomen de felul celui religios? Numai că „întrebarea despre posibilitatea fenomenului implică întrebarea asupra fenomenului posibilităţii". Este ceea ce-l determină pe Jean-Luc Marion să revină la Kant şi la „definiţia metafizică a posibilităţii", aşa cum este ea enunţată într-un loc din *Critica raţiunii pure*. Următorul pas îl constituie noua înţelegere a acestui termen, într-un fel prim, care este însuşi fenomenul. Husserl a fost şi el destul de mult preocupat de acest lucru, căutînd să vadă cum anume survine un fenomen în cea mai densă dintre manifestările sale, sub cea mai înaltă fenomenalitate posibilă. Utopia sa, anume ideea adecvării perfecte între intenţie şi intuiţie, sau între apariţia subiectivă şi ceea ce apare obiectiv, traduce o limită pe care metafizica modernă nu a încetat să o frecventeze. Ea răspunde, pînă la urmă, nevoii noastre imperioase de evidenţă, ceva în felul unei obsesii a percepţiei nemijlocite sau a maximei claritäţi.

Nu voi întîrzia aici asupra întrebării ridicate mai sus: paginile lui Marion rămîn exemplare pentru ceea ce înseamnă aprofundarea unei situaţii a gîndirii noastre prin revenirea lucidă la metafizica propusă de clasici.

II. Trei situaţii paradigmatice

Ca să înţelegem acum, măcar într-o privinţă, întîlnirea nouă dintre metafizică şi teologie, nu mai este necesar să punem întrebări de felul *ce este* sau *ce înseamnă astăzi metafizica?* şi *ce este teologia?* Astfel de întrebări nu cred că şi-au avut vreodată o justificare deplină. De altfel, întrebările de genul *ce este ceva anume* – mai cu seamă atunci cînd privesc termeni de limită, cum ar fi natura lucrurilor, se dovedesc în cele din urmă insolubile. Sugerează acest lucru Aureliu Augustin atunci cînd se referă la întrebarea, într-un

fel neomenească, *ce anume este omul?* Cam toate întrebările de acest fel rămîn suficient de prăpăstioase şi induc răspunsuri care într-un tîrziu se cer abandonate.

De aceea, cred că e suficient dacă vom constata faptul prezenţei reale a unor experienţe, cum sînt în acest caz cea metafizică şi cea teologică. Plecînd de la acest fapt, ne putem întreba apoi cu privire la înfăţişarea lor şi la posibila lor comunicare în istoria tîrzie a omului european.

Situaţiile pe care le-au impus alte intervaluri istorice, îndeosebi în spaţiul occidental, rămîn să fie în continuare chestionate, dar ele nu mai spun mare lucru acum. Mă gîndesc, pentru început, la o relativă echivalare a metafizicii cu teologia, aşa cum s-a întîmplat în discursul de provenienţă aristotelică. Este ştiut că în unele pagini din *Metafizica* (VI, I, 1026 a; XI, 8, 1064 b), filosofia primă este numită *teologie*, întrucît cercetează „fiinţa în chip absolut", raţiunea ultimă a celor ce sînt. Un fapt similar se poate constata şi în discursul neoplatonic, susţinut îndeosebi de Plotin şi apoi de Proclu, ca să ajungă impus deja în secolul VI după Hristos. Sau, mult mai tîrziu, în filosofia germană din jurul anului 1800, la Schelling şi Hegel îndeosebi. Acest ultim interval este cel în care metafizica tinde să devină din nou o cunoaştere de sine a absolutului însuşi. Iar filosofia istoriei se transformă atunci într-o teodicee, cum însuşi Hegel spune în finalul Introducerii la *Prelegeri de filosofie a istoriei*.

Aşadar, cînd discursul metafizic tinde către o formă pură sau către un gen de sacralitate a instanţelor sale, cele două experienţe ale conştiinţei ajung oarecum echivalente în ceea ce priveşte finalitatea lor[1]. Atunci metafizica pretinde pentru sine cunoaşterea ca atare a celor absolute sau, cum aflăm adesea spunîndu-se, cunoaşterea fiinţei în ea însăşi. Eul discursiv, cel pe care-l presupune o astfel de cunoaştere, caută să devină un eu liber în absolut, o instanţă impersonală

1. Această situaţie ar putea fi sesizată încă din paginile scrierii lui Aristotel. Gînditorul grec nu se sfieşte să vorbească în mai multe locuri despre o „ştiinţă supremă/care/se preocupă cu primele cauze şi principii", sau despre o „ştiinţă pură" şi totodată o

şi nesituată. Ceea ce el va sesiza ca diferit de sine, adică alteritatea însăşi, va fi acum un fenomen cuprins cu totul în discursul gîndirii, ceva produs în chiar mişcarea acestuia. Ştim că pentru Hegel conceptul (*Begriff*) devine o formă sub care absolutul se cuprinde şi se cunoaşte singur pe sine în propria sa dezvoltare, în producerea sa de sine.

Situaţia descrisă mai sus nu este singura de luat în seamă în istoria întîlnirii dintre metafizică şi teologie. Să nu uităm relaţia de tip ancilar, de servitute, pe care au întreţinut-o cele două în cîteva rînduri. Mai cunoscut este ceea ce s-a întîmplat în gîndirea occidentală după marea schismă din 1054. Instituţionalizarea discursului teologic şi revendicarea pentru sine a unui caracter oficial sau de şcoală, preluarea cîtorva din însemnele puterii temporale – cum ar fi modul de expansiune şi de excludere sau de asimilare a „celuilalt" – toate acestea au generat un raport de tip encratic între teologie şi alte experienţe simbolice. Teologia instituţională, de serviciu, devine lesne o ideologie capabilă să se substituie uşor celei politice. Nu este de mirare atunci că multe date ale vieţii omului sau ale raportării sale la ceea ce este mai presus de el vor fi judecate sub semnul puterii temporale sau al voinţei de stăpînire şi servitute. Voi da, în acest sens, un singur exemplu.

Cînd Anselm de Canterbury, cel care trăieşte şi scrie la foarte puţin timp după marea schismă, îşi pune întrebarea de ce anume s-a întrupat Fiul lui Dumnezeu, el va răspunde atunci în datele stricte ale unei ideologii juridico-religioase. Va spune că omul a greşit radical în faţa Stăpînului său, încălcînd legea sau porunca Sa. O dată păcatul săvîrşit, nimic în sensul răscumpărării nu se mai poate aştepta de la acest umil supus care este omul. Dumnezeu, Stăpînul, are atunci în faţă două mari posibilităţi, fie de a-şi pedepsi supusul, fie de a-i cere o satisfacţie pe măsura păcatului său. Aceste două posibilităţi coincid cu cele înscrise în codul juridic al secolului XI: *aut poena, aut satisfactio*. Dar

„gîndire pură", aptă să o realizeze. În ultimă instanţă, el se referă la o „ştiinţă a celor divine" a cărei „posesiune depăşeşte măsura omenească" (*Metafizica*, I, 981 b şi 982 b; V, 1026 a).

cum El înseamnă dreptatea însăşi, Stăpînul ceresc nu-şi pedepseşte supusul după măsura păcatului de moarte pe care acesta l-a săvîrşit. Nici nu poate primi satisfacţie deplină de la un supus atins în întregime de un asemenea păcat. În consecinţă, El oferă atunci crucii, adică jertfei, pe însuşi Fiul Său. Întruparea şi răstignirea devin în acest fel preţul ce trebuia plătit pentru afectarea, prin păcat, a dreptăţii iniţiale. Acest mod de a vorbi, de întîlnit pînă tîrziu de tot, la Luther de pildă, nu este lipsit de o anumită subtilitate. Doar că el răspunde unui model mai curînd juridic de a înţelege misterul întrupării şi al crucii, şi nu neapărat unuia spiritual.

Cînd ajungi să vezi aproape totul în termenii raportului dintre stăpîn şi serv, paradoxul conştiinţei religioase devine atunci cu adevărat scandalos: cuvîntul celui venit să slujească omul şi nu să stăpînească această lume este transformat pe nesimţite într-un discurs al stăpînirii. Erosul christic se preface, la slujitorul puterii, în voinţă de dominaţie, iar cuvîntul revelat în simplă poruncă. La fel se întîmplă, probabil, de fiecare dată cînd un anumit discurs se substituie cu totul celui al puterii, cînd el revendică pentru sine întreaga forţă de stăpînire a unui interval istoric.

Mai tîrziu, în special după 1600, sensul servituţii în relaţia metafizică/teologie se schimbă cu totul. Teologia occidentală va fi atrasă treptat în jocul unei argumentări de tip raţional, ceea ce o face să recunoască autoritatea discursului teoretic sau ştiinţific, puterea imensă a conceptului. De la paradigma integrării teologice se trece atunci la cea a difracţiei formelor spirituale (Philippe Capelle), ivită o dată cu prima modernitate. Descartes va concedia enunţul teologic (nu şi credinţa) în favoarea celui metafizic, iar Luther vede în filosofie o cumplită îndepărtare de Dumnezeu. Amîndoi însă nu fac decît să separe ceea ce altădată era serios articulat. A încerca să dovedeşti prezenţa lui Dumnezeu în lume, cum şi-a propus Descartes în *Meditaţii metafizice*, III, înseamnă să faci din teologie un mod sau un capitol al metafizicii, o versiune a gîndirii conceptuale. Mai tîrziu, toate acele proiecte de „teologie raţională" ale modernităţii,

la care se va referi Kant în *Critica raţiunii pure*, (1969, pp. 461-505), vorbesc pînă la urmă despre un gen de secundaritate a gîndirii teologice. Aceasta e nevoită să se supună de acum unor exigenţe ale cunoaşterii pozitive, cunoaştere ce îşi determină riguros obiectul, *positum*-ul său (cum va spune Heidegger în *Fenomenologie şi teologie*, 1927). La fel se întîmplă şi în limbajul unor teodicei moderne, precum cea a lui Leibniz. De fapt, întreaga mişcare numită „Aufklärung" anunţă absorbţia treptată a teologiei într-un alt discurs, mai pozitiv şi oarecum mai indiferent la semnele ambigue ale transcendenţei.

Astfel de încercări corespund intervalului în care metafizica face loc de fapt ontologiei, ultima fiind văzută ca o formă de cercetare riguroasă a fiinţei celor existente. Ontologia vine de acum să cerceteze acel nivel numit *ens* (existenţă) cu privire la absolut orice (minerale şi făpturi vii, om şi idei, spirit şi divinitate). Cu acest cuvînt, anume *ens*, un participiu prezent de la *sum* (<*esse*), ea caută ceea ce este comun tuturor celor existente. Pentru un exeget ca Rodolph Göckel, doar ontologia face posibilă o cunoaştere cu caracter universal. Ea singură va putea fi văzută ca o *scientia universalis sive sciântia generalis de transcendentibus et praedicamentis*[1]. Metafizica şi teologia, cercetînd *doar* fiinţa în ea însăşi sau fiinţa supremă – şi nu fiinţa în genere – devin deopotrivă forme speciale ale cunoaşterii. Este într-adevăr cu totul ciudat acest mod de a judeca o întreagă tradiţie a gîndirii, el dovedindu-se în egală măsură frivol şi subversiv.

S-ar putea lua în seamă şi un alt raport care se instituie – în anumite intervaluri – între metafizică şi teologie. Este vorba de raportul de exterioritate, fie că avem de a face cu o exterioritate partizană, ca în paginile lui Auguste Comte şi ale continuatorilor săi, fie o exterioritate indiferentă, ca în filosofia analitică de mai tîrziu. Cred că un astfel de raport a fost întreţinut de cei care au dat o formă abstractă sau disjunctivă acelei diferenţe cu care vin două experienţe cruciale, cea religioasă şi cea metafizică.

---

1. *Abstractio*, in „Lexicon Philosophicum", 1613.

Totul a fost redus atunci la distanţa dintre credinţă şi raţiune, revelaţie şi concept, *dóxa* şi *epistéme*. Însă nici unul dintre aceşti termeni, dacă este luat în indiferenţa sa, ca exclusiv şi suficient sieşi, nu delimitează în chip esenţial ceea ce este propriu omului. Credinţa, de pildă, nu exclude nimic din ceea ce exprimă viaţa firească a unei comunităţi. Dacă într-adevăr ar face-o, ea nu ar putea fi văzută ca o „modalitate de existenţă a *Dasein*-ului", modalitate ce redă însăşi esenţa cristităţii (*Christlichkeit*, cum spune Heidegger). Şi nu s-ar putea face prezentă ca o „relaţie ontologică între şi om Dumnezeu" (Vladimir Lossky). În chip analogic, s-a observat că, de fapt, cunoaşterea raţională şi cea apofatică nu pot fi niciodată despărţite una de alta (cf. Dumitru Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în ortodoxie*, capitolul II). Acelaşi lucru s-ar putea spune şi în legătură cu ceilalţi termeni – precum revelaţie şi concept, *dóxa* şi *epistéme* – pe a căror aparentă exterioritate s-a pariat la un moment dat. Depăşind această disjuncţie a termenilor, poţi spune – cum şi face, de pildă, Paul Ricoeur, urmîndu-l pe Étienne Gilson – că versetul decisiv din *Exodul* 3, 14, anume „Eu sînt cel ce sînt", apare gîndirii conceptuale în felul unui enunţ de ontologie biblică. Un astfel de enunţ testamentar va fi pus atunci în legătură cu tradiţia greacă a filosofiei sau cu cea modernă, încă prezentă în limbajul nostru.

Revin însă la ceea ce spuneam dintru început, anume că nici una din aceste situaţii pe care le-a cunoscut omul european nu mai domină timpul de acum. Căci este tot mai greu să recunoşti cum una dintre ele confiscă înţelegerea acestui interval, în aşa fel încît să devină simptomatică pentru ceea ce se întîmplă acum cu noi înşine.

III. Înţesul literal al unor experienţe decisive

Voi relua întrebarea de mai sus privitoare la o posibilă comunicare a metafizicii cu teologia. Mai întîi, însă, constat că atît pentru gîndirea modernă de pînă la Nietzsche cît şi pentru cea de mai tîrziu, s-a configurat un gen de triunghi al înţelegerii sau al comprehensiunii noastre. Cînd în atenţie este un fapt precum cel metafizic sau cel religios, termenii acestui triunghi privesc, pe de o parte, omul ca atare şi ceea ce transcende condiţia omenească, iar pe de altă parte, faptul mijlocirii între om şi transcendenţă. Cu alte cuvinte, omul (în ceea ce deţine el esenţial), divinitatea (sau fiinţa în absolutul ei) şi comunicarea dintre om şi divinitate, aceştia sînt cei trei termeni care au fost continuu invocaţi în spaţiul gîndirii teologice şi al celei metafizice. Tocmai ei compun triunghiul unei posibile comprehensiuni a situaţiei aduse în discuţie.

Să explicităm cît de cît termenii acestui triunghi.

Cît este vorba de primul termen numit, adică omul, să nu ne facem prea multe iluzii în legătură cu prezenţa sa, cu modul său de a se face văzut. Tind să cred că Michel Foucault nu a fost suficient de radical cu privire la acest lucru. El a spus, cum ştim, că omul este o apariţie recentă în istoria discursului european şi, nu mai puţin, că dispariţia sa este iminentă. Cred că, de fapt, apariţia omului – ca eveniment de discurs – nu-şi are nici măcar în intervalul modern o suficientă evidenţă. Ea a rămas cel mai adesea un loc vacant, o aproximare îndelung amînată.

Omul ca atare încă este absent. El dă nume mai curînd unei stranii dorinţe a noastre sau unei mari utopii. Nu întîmplător gînditorii creştini preferă să vorbească despre acea făptură care a fost creată „după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu" şi care nu este neapărat omul acesta pe care-l ştim sau îl vedem noi aici. Descartes îi evită cu grijă numele, cercetînd un posibil loc al apariţiei sale, anume cogito-ul. Mai tîrziu, Kant va vorbi despre o anumită „fiinţă raţională",

cea cu privire la care spune că poate fi atît omul cît şi altceva decît acesta. Hegel se referă, în mai toate scrierile sale, la ceea ce ajunge să fie „adevărat în şi pentru sine", cum singur spune. Are în vedere fenomenologia sa şi totodată istoria pe care o parcurge în cunoaşterea de sine a spiritului. Din chiar prima pagină a scrierii *Filosofia Spiritului* (*Enciclopedie*, § 377), va spune că doctrina sa nu are „înţelesul acelei aşa-numite cunoaşteri de oameni care se străduie să cerceteze particularităţile, pasiunile şi slăbiciunile lor, acele pretinse cute ale inimii omului". Şi nu se referă la toate acestea întrucît, pentru Hegel, cunoaşterea de oameni este cel mai adesea lipsită de sens. Nietzsche meditează îndelung, mai cu seamă în al său *Zarathustra*, la ceea ce înseamnă mai-mult-decît-omul. Iar Husserl va dezbate îndeosebi cu privire la intenţionalitate, altceva decît subiectul uman şi altceva decît un act subiectiv al omului. Aproximativ în acelaşi timp, Heidegger preferă să facă o analitică a *Dasein*-ului în locul oricărui gen de antropologie sau cercetare pozitivă cu privire la om.

Cu toate acestea, cînd aflăm vorbindu-se despre chip şi asemănare, cogito şi liber arbitru, intenţionalitate şi *Dasein*, presimţim că, într-un fel altul, privit continuu este omul însuşi. Chiar şi atunci cînd în joc este o lipsă, ceva deficitar sau o mare absenţă, acest lucru îl priveşte întotdeauna şi în chip nemijlocit pe om.

E posibil ca înţelegerea noastră de astăzi să nu mai accepte numele sub care a fost aflat cel dintîi termen (suflet şi liber arbitru, cogito şi conştiinţă de sine, chip şi asemănare). Dar sîntem nevoiţi să acceptăm cel puţin prezenţa lor într-un anumit limbaj, un spaţiu al semnelor în care se situează şi din care se pot adesea retrage. Ele rămîn, pentru omul de acum, cel puţin semne sau locuri într-un discurs, figuri discursive pe care hermeneutica urmează să le clarifice.

La fel, e posibil ca acum gîndirea noastră să nu mai afle resurse pentru a tematiza raportarea omului la fiinţă sau la Divinitate, la transcendenţă şi la Izvorul Vieţii. Dar trebuie să accepte că toate aceste instanţe revin cel puţin sub forma

unor mari supoziţii. Dincoace de nivelul supoziţiilor care ne motivează din ascuns, dincoace de pragul unor idei sau reprezentări de fond, gîndirea noastră nu poate regresa.

Totodată, e posibil ca omul să refuze acum vorbirea despre o anumită comunicare cu divinitatea sau cu fiinţa însăşi, aşa cum adesea evită să mai vorbească despre destin şi sens al vieţii, mîntuire şi transfigurare a istoriei. Însă nu are cum să ignore faptul că orice formă de discurs, aşadar şi cel soteriologic sau edificator, comportă o intenţionalitate cel puţin pragmatică şi că ţine de o anumită formă a vieţii noastre sensibile.

Ce anume doresc să spun cu toate acestea?

Termenii unui eventual triunghi al înţelegerii noastre, anume omul, ceea ce inevitabil îl transcende şi comunicarea omului cu o posibilă transcendenţă, aceşti trei termeni refac mereu o situaţie pe care o au în vedere deopotrivă metafizica şi teologia. Dar nu te mai poţi întreba acum care din cele două – metafizica sau teologia – exprimă adecvat situaţia descrisă mai sus. Nu mai poţi crede că doar una singură dintre ele este justificată în cuprinsul greu de determinat al vieţii omului. Şi nici nu le poţi judeca dintr-un singur punct de vedere sau după o singură măsură a lor. Nici nu există, în definitiv, un singur punct de vedere al raţiunii. La fel, nu există un punct de vedere al raţiunii care să excludă, în exces, punctul de vedere al credinţei sau pe cel estetic, al sensibilităţii noastre. Dacă ar face acest lucru, raţiunea s-ar contrazice în totalitate pe ea însăşi, aşa cum prezenţa unei singure măşti ar contrazice ideea de reprezentaţie dramatică sau de scenariu al lumii.

Cred, de aceea, că o situaţie precum cea descrisă mai sus este în întregime refăcută cu fiecare experienţă semnificativă a omului. Indiferent că este vorba de experienţa noastră religioasă sau de cea metafizică, de cea estetică sau ludică, tehnică sau mitică, ştiinţifică sau magică, fiecare din ele va reface în întregime situaţia celor trei termeni amintiţi.

Este ceea ce ne obligă acum să acceptăm – dintru început şi fără nici o prejudecată – prezenţa ca atare a unor multiple experienţe ale omului. Este cît se poate de firesc să acceptăm survenirea lor liberă în viaţa unei comunităţi

omeneşti. Nu mai puţin, putem recunoaşte pentru început un gen de nevinovăţie a lor, ca şi cum ar ţine, toate, de un mai vast scenariu ludic sau de o estetică a istoriei noastre. Nietzsche merită a fi reconsiderat şi în această privinţă.

Probabil că starea de normalitate a judecăţii noastre se verifică tocmai în acest accept iniţial despre care am vorbit. Totul urmează să se întîmple ca în cazul întîlnirii noastre cu enunţurile unei anumite limbi: este firesc să acceptăm ca posibil cel puţin un sens literal, de primă instanţă, al lor. Cînd nici măcar acesta nu este luat în seamă, orice formă de comunicare este atunci suspendată. Cum bine a spus Umberto Eco, „e necesar ca orice discuţie despre libertatea interpretării să înceapă printr-o apărare a sensului literal" (*Limitele interpretării*, I, 1.3). La fel şi în ceea ce priveşte comunicarea teologiei cu filosofia sau cu alte experienţe ale omului, orice discuţie trebuie să înceapă cu simpla înţelegere a prezenţei lor libere în spaţiul nostru de viaţă.

IV. Datele unor posibile analogii

Spuneam mai sus că anumiţi termeni ce ţin de însuşi cuprinsul vieţii noastre compun o situaţie ce poate să ne apară într-un fel ca definitivă. Aceşti termeni sînt daţi, pe de o parte, de prezenţa temporală a omului şi ceea ce o transcende pe aceasta, iar pe de altă parte, de comunicarea lor neîntreruptă. Cu fiecare experienţă semnificativă a omului se reface în întregime o astfel de situaţie. Doar că ea se reface într-un alt limbaj, sub alte supoziţii şi cu o altă intenţionalitate în fluxul contingent al vieţii.

Limbaj, supoziţii şi intenţionalitate, la aceste trei date simple ar putea fi redusă situaţia descrisă mai sus. Dincoace de aceşti temeni – care abreviază pentru conştiinţa teoretică de astăzi o problematică destul de veche – se află, din cîte cred, zona totalei incomprehensiuni.

Să privim acum pe rînd fiecare din cele trei date aduse în discuţie.

Ce anume s-ar putea spune, pentru început, cu privire la limbajul teologiei? Cititorul negrăbit ar putea să revină la însemnările lui Paul Ricoeur din acest volum sau la ceea ce spune Jean-Louis Chrétien cu privire la fenomenul în absolut religios care este rugăciunea. Eu voi aduce în atenţie doar un singur aspect deocamdată. Acest limbaj se situează prin excelenţă sub semnul a ceea ce s-a numit *aedificatio* (Sören Kierkegaard). El nu va fi niciodată un limbaj *despre*, de tip dicitur, ci unul care tinde să edifice sau să formeze (Charles Morris). Este cuvîntul care – pur şi simplu – caută să facă, să acţioneze ori să săvîrşească ceva decisiv în orizontul vieţii noastre (William James). Nu întîmplător s-a spus că acela care vorbeşte *despre* Dumnezeu vorbeşte din afara lui Dumnezeu, întrucît Dumnezeu îi rămîne în continuare străin (Vladimir Lossky). De aceea, întreaga discuţie cu privire la actele de limbaj, de la Wilhelm von Humboldt la John L. Austin, rămîne importantă pentru înţelegerea discursului de tip religios. Folosirea acţională a limbajului se întîlneşte acum cu cea fatică, de realizare a unei anumite apropieri, fie că este în joc apropierea de semenii noştri, fie că survine apropierea omului de Dumnezeu. Tocmai aceasta va fi cea care, pînă la urmă, o justifică pe oricare alta. Limbajul devine atunci un „mediu al vieţii spirituale", ca să reiau o expresie folosită de Hegel în scrierile sale timpurii.

Este firesc atunci ca limbajului religios să-i fie propriu îndeosebi sensul anagogic al cuvîntului, un sens prezent doar în măsura în care edifică. Tocmai cu privire la acesta s-a spus că el caută să restaureze omul în datele sale prime, să-l readucă într-o bună ordine.

Limbajul metafizic este prezent în gîndirea acestui secol mai ales sub trei moduri ale sale: analitic sau conceptual, existenţial şi apofatic. Husserl şi Whitehead, ca şi Nicolai Hartmann de altfel, ne aduc în faţa unui discurs de factură analitică sau conceptuală. Karl Jaspers şi Martin Heidegger readuc în atenţie, cu o forţă greu de egalat, discursul de tip existenţial şi comprehensiv. Dar în vecinătatea acestuia (adesea în chiar paginile unor gînditori precum cei amintiţi), este reactualizat limbajul apofatic, cel pentru care emblematice

au rămas scrierile lui Dionisie Areopagitul. Interpreţi de excepţie, ca Lev Şestov sau Emil Cioran, frecventează pînă tîrziu acest mod de vorbire şi înţelegere.

Dar, lucru important, prin nici unul din aceste moduri ale sale discursul metafizic nu a stat în chip prevalent sub intenţia edificării omului. Se ştie, de altfel, că în anumite intervaluri el s-a distanţat mult de această intenţie, ca atunci cînd Hegel considera că filosofia nu e făcută ca să ne consoleze, că ea nu are deloc un rol soteriologic. Discursul metafizic îşi asumă mai curînd un alt mod de raportare la lume, numit în scrierile modernilor comprehensiune. Cu aceasta, el caută să explicitezе şi să înţeleagă o seamă de supoziţii ce apar într-un fel ca ireductibile (şi numai în acest sens „prime"). Tocmai acest lucru determină metafizica să urmeze anumite moduri ale argumentării, deşi nu întotdeauna de tip logic sau conceptual. Ea realizează atunci o formă distinctă de persuasiune şi atrage gîndirea noastră în scenariul unei adevărate drame. Exact acest din urmă fapt situează discursul metafizic în analogie cu cel teologic. Sören Kierkegaard, în *Fărîme filosofice*, regăseşte o astfel de analogie între trăirea duratei temporale – cea care se realizează în felul unei progresiuni nelimitate (la Hegel, de pildă) – şi trăirea clipei singulare, cea care survine spre a transfigura omul în datele lui istorice. Ultima, cu paradoxul ei absolut, se face prezentă în viaţa interioară a celui care simte nevoia să se situeze pe urmele lui Hristos. E firesc atunci, cum spune scriitorul danez, să căutăm a înţelege tocmai ceea ce întreţine, în această analogie, distanţa constantă dintre metafizică şi conştiinţa creştină.

Cît priveşte modul de asumare a supoziţiilor, analogia amintită se face într-un alt chip evidentă. Metafizica ar putea fi înţeleasă, sub o exigenţă mai nouă a sa, ca explorare continuă a supoziţiilor gîndirii noastre. Sau ca „mulţime a presupoziţiilor absolute ale gîndirii ştiinţifice dintr-o anumită epocă". – Exact în acest fel a căutat să o descrie un important interpret de inspiraţie hegeliană din spaţiul anglo-saxon, anume R.J. Collingwood. Formula pe care Collingwood o foloseşte a prins foarte repede şi s-a fixat ca una din cele mai potrivite în mediul gîndirii analitice. Ea va

fi preluată mai tîrziu, cu unele rezerve, de autori ca W.O. van Quine sau Patrick Suppes, ultimul publicînd nu de mult timp *Metafizica probabilistă*. Şi exprimă nu atît modul hegelian de a face filosofie, cît mai curînd unul neokantian: metafizica devine într-adevăr riguroasă dacă este văzută ca o cercetare a unor condiţii de posibilitate ale cunoaşterii şi vorbirii noastre.

Poţi spune în acest caz că, de la Kant la Suppes, metafizica se face mai ales în felul unei cercetări a supoziţiilor cunoaşterii sau înţelegerii de care sîntem capabili. Astfel de supoziţii tind să devină, pentru metafizician, premise ale unui sens de fiinţă, sens pe care-l descoperă sau îl ascunde vorbirea cu privire la cele existente.

Aproape ciudat, un demers asemănător poate fi regăsit şi la autori de o cu totul altă factură, precum Nietzsche sau Jaspers, Berdiaev sau Cioran. Nu se referă ei permanent la ceea ce face posibilă înţelegerea noastră, la acele date ale voinţei şi sensibilităţii noastre care ne domină din ascuns? Doar că, în cazul lor, recunoaşterea unor date de fond ale gîndirii şi vieţii noastre ia adesea o formă cu adevărat pasională, ca şi cum totul s-ar înscrie pînă la urmă într-o vastă dramă. Gîndirea nu mai caută doar să descrie anumite supoziţii, ea nu-şi mai propune acum să le formuleze sau să le justifice. Dimpotrivă, încearcă să le pună radical în chestiune şi să le afle sunetul lor gol, caută să le denunţe cu furie, spre a reveni în cele din urmă la prezenţa lor inevitabilă.

Nici nu este cu putinţă altfel. Nivelul la care se situează supoziţiile gîndirii noastre rămîne pentru metafizică asemănător celui al unor asumpţii de fond (*background assumption*) din cercetările ştiinţei actuale. În legătură cu ele urmează a fi pus ceea ce înseamnă *paradigmă* sau *matrice stilistică* în orice exegeză a culturii, *referenţialul* în teoria cunoaşterii, *cadrul mental* în istoria şi hermeneutica ideilor sau *orizontul de aşteptare* în lectura şi interpretarea unor texte. Acele date ce au fost văzute în gîndirea tradiţională cu însemnul realităţii prime sau ultime (fiinţa în sine, principiul celor existente sau elementul lor noumenal etc.) vor fi traduse acum sub forma unor simple supoziţii. Cu

alte cuvinte, li se acordă acum cel puţin acest regim hermeneutic, probabil unul minimal, cel mai slab din punctul de vedere al metafizicii tradiţionale. Dar înţelegem cu aceasta că oricît de departe am ajunge în chestionarea lor sceptică, ele încă ţin de economia simbolică sau mentală a unui timp.

Nu cumva se întîmplă la fel şi cu acele enunţuri absolut paradoxale care exprimă, în ultimă instanţă, acte hierofanice sau dogme ale vieţii religioase? Probabil că aşa stau lucrurile, numai că în acest din urmă caz ceea ce numim supoziţie are un cu totul alt înţeles. Supoziţiile teologice diferă – în absolut, dacă înţelegem bine acest cuvînt – de tot ceea ce survine ca asumpţie a conştiinţei noastre. Ele nu sînt reprezentări sau enunţuri preluate dintr-un anumit spaţiu mental, nici ceva în felul unor idei de fond, preînţelesuri ale judecăţilor noastre. Nu sînt imagini acceptate tacit şi nici simple atitudini afectiv-voliţionale. Nu pot deveni premise ale unor simple raţionamente şi nici probleme ale gîndirii noastre. Mai mult încă, ele nu pot fi regăsite ca elemente ale unei matrici stilistice, nu pot fi judecate prin datele unei astfel de matrici. Nu poţi spune cu privire la ele că sînt dependente de un anumit orizont temporal sau spaţial, de accentul axiologic al unei comunităţi şi de năzuinţa sa formativă, de un anumit simţămînt al destinului şi de un limbaj istoric.

Pentru teologul creştin, misterul Trinităţii, de pildă, ca şi cel al dublei naturi a Mijlocitorului, un astfel de mister nu stă în dependenţă de o anumită paradigmă culturală sau istorică. Oricîtă extensiune sau forţă ar dobîndi aceasta din urmă, ea nu are cum să explice conţinutul ca atare al unor dogme. Este motivul pentru care în disputa dintre Lucian Blaga şi Dumitru Stăniloae au intervenit mai curînd mari neînţelegeri decît opţiuni cu totul diferite.

Ceea ce, în gîndirea teologică, joacă rolul unor supoziţii nu urmează în nici un fel a fi chestionat critic sau conceptual. Cînd se întîmplă totuşi acest lucru, ele sînt profund transformate şi devin altceva decît ceea ce sînt, devin idei sau reprezentări cu caracter cognitiv. Pot avea atunci sensul unor principii, sau chiar al unor enunţuri de o valoare fără egal, dar nu vor mai fi supoziţii teologice. Mai mult decît atît, ele pot avea un caracter existenţial, dacă acest cuvînt

încă mai spune ceva omului de astăzi, dar vor pierde înţelesul a ceea ce s-a numit în limbajul patristic dogmă[1]. Pot dobîndi valoarea unor condiţii a priori, ieşind cu totul de sub somaţiile experienţei, însă nu mai apar ca „nume divine" – în acel înţeles cu care le aflăm în primul capitol din scrierea omonimă a lui Dionisie Areopagitul. Nu este vorba în nici un caz despre o cădere a lor, ci doar despre deplasarea lor – nu întotdeauna justificată – într-un alt gen de discurs.

De aceea voi spune, reluînd o anumită idee, că supoziţiile teologice se comportă cu totul diferit decît cele ale metafizicii. Ele nu pot fi văzute decît cel mult într-o relaţie de analogie cu cele metafizice. Cuvîntul grecesc *analogía* numeşte, cum ştim, acea asemănare care se fondează întotdeauna pe o diferenţă esenţială, ca atunci cînd vorbim despre asemănarea dintre fiară şi om sau despre cea dintre om şi Divinitate. Ceea ce survine în acest caz este, de fapt, un anumit raport şi nimic mai mult. Dar este un raport capabil să asigure totuşi o formă vie de comunicare, precum cea de la Divinitate la om sau cea de la om la fiară. Toate pot fi situate atunci într-o vastă economie a existenţei, încît nimeni nu poate ignora comunicarea ce se realizează în felul unei forme nemijlocite de viaţă.

Cînd spunem că între supoziţia teologică şi cea de natură metafizică există o anumită analogie, înţelegem în fond că ele întreţin o formă esenţială de comunicare. Mai precis, acceptăm că ele descoperă o proporţie a deosebirii lor, o inegalitate potrivită naturii lor. Cu alte cuvinte, ele manifestă în chiar asemănarea lor o bună diferenţă, ca într-o simetrie vizibilă a celor situate la distanţă enormă unele de altele. Prefixul *ana-* din grecescul *analogía* anunţă o distanţă hotărîtoare, o diferenţă ce nu are cum să dispară. Tocmai această diferenţă face posibilă comunicarea lor vie, sensibilă. Exact

1. Rămîn elocvente în această privinţă cîteva fragmente din *Fenomenologia Spiritului* (1965, 17-19 şi 445 sq., unde Hegel explicitează conceptul „cunoaşterii absolute") sau din studiul lui Heidegger, *Fenomenologie şi Teologie* (1988, 409-412, diviziunea cu privire la „pozitivitatea teologiei").

ea caută să asigure pînă la urmă întîlnirea celor absolut diferite. Este vorba, în fond, de acea distanţă care ne lasă oricînd să înţelegem că ceva anume se află „mai presus de", sau că el tinde să anunţe un „dincolo", traversînd atunci în chip liber totul, cum şi sugerează prin cîteva accepţiuni prefixul amintit.

Cu privire la intenţionalitatea pragmatică a celor două experienţe spirituale, voi aduce în atenţie un singur loc al analogiei lor. Cum ştim, în limbajul teologic afli continuu vorbindu-se despre ordinea eschatologică a timpului şi despre salvare, ispăşire şi comuniune cu Izvorul Vieţii. Toate acestea au în vedere posibilitatea unui anumit mod al vieţii omului, înţeles însă cu totul altfel decît cel comun sau contingent. Acest nou mod al vieţii este în chip esenţial unul crezut şi aşteptat, dorit şi voit, dat ca atare în faptul credinţei şi în cel de comuniune. El ţine pînă la urmă de ceea ce a fost văzut ca prezenţă a faptului atemporal în chiar cuprinsul celor temporale. Sau ca irupţie a eschatologiei în istorie[1]. Tocmai în acest sens poţi vorbi despre natura sa pragmatică, înţelegîndu-l atunci în felul unui act ce afectează esenţial timpul însuşi. Eschatologia înseamnă, în fond, faptă ultimă şi decisivă, lucrare ce restaurează în absolut totul.

Dar fiecărui loc decisiv al înţelegerii teologice îi corespunde unul propriu metafizicii. Cînd Novalis spune că „a te ruga este în religie ceea ce a gîndi este în filosofie,/...întrucît/ simţul religios se roagă după cum organul mental gîndeşte",

---

1. Cu privire la toate acestea, cuvîntul exegetului este lipsit de orice ambiguitate.
„Deşi se întîmplă la •sfîrşitul• istoriei, împărăţia eshatologică nu este rezultatul unui proces istoric. Lumea începe din nou avînd ca scop nu sfîrşitul ci eternitatea. De la Întruparea Fiului, lumea este locul manifestării împărăţiei lui Dumnezeu şi al transfigurării omului, iar de la Cincizecime, Duhul introduce şi menţine împărăţia în istorie, schimbînd istoricitatea lineară, cronologică, în prezenţă *eshatologică*, veşnică. În acest sens, istoria nu este numai trecut, *anamnesis*, ci şi anticipare sau pregustare reală a veşniciei. Sau, mai bine zis, istoria şi eshatologia formează o unică realitate în iconomia mîntuirii – care nu se confundă cu acest timp" (Ion Bria, 1981, p. 158).

el nu are în vedere decît o posibilă analogie între două mari experienţe ale omului. Eschatologiei, acelui cuvînt ce anunţă o ordine esenţial diferită, îi corespunde în discursul metafizic deplasarea gîndirii sub un cu totul alt regim al ei. Aşa se întîmplă cînd filosoful explicitează, de pildă, nevoia de a trece de la atitudinea naturală a gîndirii la o alta radical diferită, speculativă (Hegel). Sau atunci cînd el solicită în locul unui regim naiv, de primă instanţă, al judecăţilor noastre un altul reflexiv, fenomenologic (Husserl). La fel, atunci cînd are în vedere posibilitatea unei existenţe autentice, sub un alt înţeles al faptei şi al cuvîntului (Heidegger), sau cînd raţiunii instrumentale i se opune o gîndire neaservită, cum ar fi cea meditativă sau cea fondată în actul de credinţă.

Aşa cum vedem, analogia de care am vorbit se păstrează în continuare şi anunţă punctele de liberă trecere între cele două medii simbolice invocate.

V. Ideea de lume a vieţii

Ce anume s-ar putea spune, în cele din urmă, cu privire la aceste două experienţe decisive ale omului, metafizică şi teologică?

Ele se află acum, în intervalul istoric de care încă nu ne-am despărţit, cel mult în analogie una cu alta. E o situaţie care se apropie într-un fel de ceea ce a fost văzut, prin una din ştiinţele secolului, ca relaţie de nedeterminare. Căci nici una din ele nu asigură acum o bună determinare a celeilalte. Şi nici una nu are acum puterea să o justifice pe cealaltă. Într-o situaţie similară se află metafizica faţă de ştiinţe şi teologia faţă de moralitate, sau amîndouă faţă de lumea tehnică a omului de acum. Nu se mai poate vorbi cu uşurinţă despre o ierarhie a lor, cu dominarea uneia singure dintre ele. Dar nici despre un sens comun al lor. Sintagme ca „spirit al timpului", „paradigmă a întregii cunoaşteri" sau „configuraţie istorică", astfel de expresii au ajuns pe cît de

emfatice pe atît de ineficiente în folosirea lor. Nu întîmplător pînă şi modul viguros, războinic chiar, în care metafizica şi teologia s-au provocat altădată s-a estompat pînă la a deveni astăzi aproape insignifiant, cu totul anost.

Dar ce anume face ca diferenţa dintre cele două genuri de experienţe ale omului să asigure analogia lor? Ce anume face posibilă o comunicare continuă şi secretă a lor? Spre a răspunde la o astfel de întrebare ar trebui probabil recunoscut un al treilea termen, un orizont mai vast care să le fie deopotrivă constitutiv. Doar în cuprinsul acestuia poate să devină reală comunicarea lor. Este ceea ce s-a numit, prin cîţiva gînditori germani după Nietzsche, *Lebenswelt*, lume a vieţii. Husserl revine mult asupra acestui termen, îndeosebi în *Criza ştiinţelor europene şi fenomenologia transcendentală* (II. 9). El are în vedere în această scriere evoluţia ştiinţelor şi a filosofiei moderne, evoluţie ce urmează a fi înţeleasă prin legătura lor cu însăşi lumea vieţii. Cînd această legătură se pierde sau devine săracă, avem de-a face cu o evoluţie abnormă a celor două forme simbolice. Întreg pozitivismul ultimelor două secole reprezintă o astfel de abatere în fenomenologia spiritului european.

Nu sînt puţini cei care, asemeni lui Ernst Cassirer, s-au referit la însemnătatea unor experienţe precum metafizica şi ştiinţele, teologia, artele şi limbajul în genere. Au făcut-o însă adesea ca şi cum aceste forme simbolice ar putea fi descrise *in abstracto*, liber de acel orizont al vieţii la care ele participă continuu. Au căutat să vadă îndeosebi diferenţa lor, o diferenţă care separă pe una de alta şi care ascunde, astfel, o anumită libertate a lor. Însă în afara unei lumi nemijlocite a vieţii, ele nu înseamnă absolut nimic. În afara unui mediu sensibil al vieţii, ele se reduc la spectrul unor abstracţii sau al unor convenţii aride. Vor fi lipsite, în acest caz, de un limbaj viu al lor şi de o economie eficientă a elementelor care le compun.

Experienţe de felul celor amintite mai sus, precum metafizica şi ştiinţele, dar la fel teologia şi artele, tehnica, moralitatea şi exerciţiul puterii, astfel de experienţe urmează a fi din nou regăsite în acest spaţiu pe care-l configurează din-

totdeauna însăşi lumea vieţii. Doar aici pot ele să ne apară ca forme simbolice actuale sau ca forme ale înţelegerii de sine proprii unui anumit timp.

Ce anume înseamnă acest lucru? Dacă ai în vedere prezenţa metafizicii şi, nu mai puţin, a ştiinţelor sau a teologiei în mediul nemijlocit al vieţii noastre, urmează atunci să distingi cu mai multă grijă o dublă înfăţişare a lor. Şi constaţi cum se menţine întruna o anumită distanţă – nu neapărat negativă – între asumarea lor teoretică şi fenomenul lor sensibil, cel care ne atinge nemijlocit, aproape carnal, în viaţa noastră de toate zilele. Se reface mereu un hiat între invocarea lor scolastică şi materia vie pe care pretind că o ating. Secolele moderne măresc această distanţă dintre mişcarea proprie conceptului lor şi prezenţa lor sensibilă în viaţa noastră. Sören Kierkegaard a sesizat bine acest lucru: în viaţa lor de zi cu zi, oamenii preferă să trăiască în alte categorii decît cele pe care le susţin sau le argumentează logic. Ei se situează cel mai adesea în acel loc ce nu are cum să devină pentru ei un concept al gîndirii lor. Se păstrează mereu o cezură între pretenţiile noastre conceptuale şi realitatea sensibilă în al cărei flux ne situăm clipă de clipă. Conştiinţa noastră se plasează cel mai adesea în spaţiul acestei cezuri, în acest interval pe care-l descriu cele două situaţii ce ne împart existenţa. Şi ea trăieşte atunci o dublă insatisfacţie, căci nici una din ele nu-i aduce o deplină adecvare la lumea actuală a vieţii.

Este ceea ce poţi oricînd sesiza cu privire la relaţia dintre metafizică şi înţelegere. Metafizica a căutat în dese rînduri să devină o înţelegere justă a fenomenului existenţei, dar ea suportă această dorinţă ca pe o limită a ei. Nu ajunge să însemne într-adevăr înţelegerea de sine a conştiinţei şi a lumii noastre. Ea nu se identifică niciodată cu fenomenul viu şi sensibil al înţelegerii noastre. Gîndirea este atunci nevoită să navigheze mereu între conceptul metafizicii şi comprehensiune. Situînd faţă în faţă aceşti doi termeni, constaţi imediat o anumită inegalitate a lor, o distanţă de neînvins ce leagă pe unul de celălalt. În definitiv, orice discurs cu pretenţii teoretice pune între paranteze sau trădează,

într-o anumită măsură, faptul nostru concret de înţelegere. Metafizica, pe de o parte, şi înţelegerea concretă a vieţii, pe de altă parte, coincid, probabil, doar la limită, adică duse la limita ultimă a lor.

Acelaşi lucru îl poţi observa şi în relaţia dintre teologie şi credinţa nemijlocită a omului. Lumea modernă aduce într-o vizibilă inegalitate aceşti doi termeni, fapt pentru care nu-i mai poţi considera ca sinonimi, asemeni interpretului din tradiţia patristică sau asemeni lui Vladimir Lossky. Credinţa noastră lasă adesea în urmă conceptul teologiei, limbajul ei distinct şi elaborat. Ea anunţă întotdeauna mai mult decît o simplă atitudine mentală, mult mai mult decît un act de conştiinţă, oricît de elevat ne-ar apare nouă acesta. Nu întîmplător credinţa a fost văzută ca o determinare existenţială a omului, legată întotdeauna de faptul revelaţiei şi invitînd la responsabilitatea mărturiei (Philippe Capelle). Or, acest din urmă fapt ţine, cu posibilitatea sa, de însăşi lumea vieţii care ne este nouă proprie.

Echivalenţa dintre teologie şi credinţă se realizează, cum ne dăm acum seama, doar la acea limită a lor care este totodată şi o limită a limbajului nostru. Acolo teologia sfîrşeşte ca teologie, ca discurs, iar faptul de credinţă devine comuniune reală şi nemijlocită cu ceea ce depăşeşte situaţia noastră contingentă. Să nu uităm totuşi nici o clipă că este vorba doar de o limită a experienţei noastre religioase.

Rămîne, prin urmare, să vedem cînd anume lumea vieţii justifică şi solicită noi moduri ale gîndirii metafizice sau ale celei teologice. E important de ştiut cînd anume se transformă ea însăşi într-un „mediu al vieţii spiritului" (Hegel), în ce condiţii ea apără şi salvează ceea ce ne este nouă esenţial. Atunci cînd se întîmplă într-adevăr acest lucru, înţelegerea de care sîntem în stare, ca şi credinţa noastră, devine un prealabil al faptului nostru de existenţă. Prezenţa ei face posibilă atunci însăşi articularea acestei lumi cu privire la care putem spune că ne aparţine.

Aşadar, totul urmează acum să-şi afle lectura sa în acest text mai cuprinzător pe care ni-l descoperă însăşi lumea vieţii. Limba pe care o folosim şi economia bunurilor sim-

bolice, ca şi istoria trăită a comunităţii, constituie o astfel de lume a vieţii. La fel şi datele mentalului nostru, o dată cu acel spaţiu tehnic şi cotidian în care ne situăm, fiecare delimitează în timp o adevărată lume a vieţii. Doar în mediul acesteia ne dăm seama de felul în care metafizica şi teologia îşi mai află acum o anumită formă de comunicare.

Acolo unde această comunicare devine liberă şi neîntreruptă, doar acolo se mai poate vorbi despre o viaţă firească a celor două experienţe ale omului.

CUPRINS

Prezentare:
Fenomenologie şi hermeneutică a religiei,
de Jean-François Courtine 5

Experienţă şi limbaj în discursul religios,
de Paul Ricoeur 13

Cuvîntul rănit,
de Jean-Louis Chrétien 37

Fenomenul saturat,
de Jean-Luc Marion 77

Cuvînt şi religie: Cuvîntul lui Dumnezeu,
de Michel Henry 127

Postfaţă:
Metafizica şi experienţa religioasă. Analogii posibile
de Ştefan Afloroaei 163

POLIROM

ESEU

Există în experienţa religioasă o formă specifică de fenomenalitate, care să poată afecta fenomenologia însăşi în proiectul şi scopul ei, în conceptele ei fundamentale şi chiar în metodele ei? În funcţie de care idee, experienţă sau, mai bine zis, probă a adevărului să se măsoare sau interogheze „evidenţa" fenomenului religios înţeles în generalitatea lui maximă? Ceea ce trebuie investigat este confruntarea fenomenologiei cu fenomenele limită susceptibile de a servi ca piatră de încercare pentru a aprecia pertinenţa şi rigoarea principiilor sale fundamentale, într-un cuvînt, a situa fenomenologia în faţa ideii posibilităţii sale, conform indicaţiei celebre a lui Heidegger, din *Sein und Zeit:* „Mai presus decît realitatea, stă posibilitatea. A înţelege fenomenologia, înseamnă a o sesiza ca posibilitate."

Contribuţiile celor patru mari filosofi contemporani francezi, reunite în volumul de faţă, au încheiat seminarul organizat în anii 1990-1992 de *Centrul de cercetări fenomenologice şi hermeneutice – Arhivele Husserl din Paris.*

Plural
EDITURA POLIROM
ISBN 973-9248-44-6

Preţ: 6500 lei

Pe copertă: Michelangelo *Profetul Isaia*, frescă, secolul XVI, Capela Sixtină, Vatican